IGNACIO OLAGÜE

LA REVOLUCION ISLAMICA EN OCCIDENTE

PUBLICACIONES DE LA
FUNDACION JUAN MARCH
colección de monografías

GUADARRAMA

LA REVOLUCION ISLAMICA EN OCCIDENTE

COLECCION DE MONOGRAFIAS
SECCION 2.ª—HISTORIA, LITERATURA Y FILOLOGIA

IGNACIO OLAGÜE

LA REVOLUCION ISLAMICA EN OCCIDENTE

FUNDACIÓN JUAN MARCH
EX LIBRIS

PUBLICACIONES DE LA
FUNDACION JUAN MARCH
GUADARRAMA

Trabajo patrocinado por la
Fundación Juan March.

La Fundación Juan March no se solidariza necesariamente con las opiniones de los autores cuyas obras publica

Trescientos ejemplares de esta obra han sido donados por la Fundación Juan March a centros culturales y docentes

© *Copyright by*
FUNDACION JUAN MARCH
Depósito legal: B. 22176 - 1974
I.S.B.N. 84-250-5012-X
Printed in Spain by
Talleres Gráficos Ibero - Americanos, S. A. : Provenza, 88 Barcelona - 15

INDICE

Prólogo 1

Primera parte

EL PROBLEMA HISTORICO

1. La pretendida invasión árabe 9
2. Crítica general 17
3. Las fuentes y su crítica 33
4. La expansión del Islam 56

Segunda parte

LA REVOLUCION ISLAMICA

5. Marco geográfico: la crisis climática 73
6. Complejo religioso 113
7. La evolución de las ideas en la Península Ibérica: el cristianismo trinitario 137
8. La evolución de las ideas en la Península Ibérica: el cristianismo unitario 166
9. La evolución de las ideas en la Península Ibérica: el sincretismo musulmán 199
10. Primer tiempo de la crisis revolucionaria hispana ... 224
11. Segundo tiempo de la crisis revolucionaria hispana ... 283
12. La formación de la leyenda 314

Tercera parte

EL ARTE ANDALUZ

13. Evolución del arte andaluz 343
14. La Mezquita de Córdoba 367
Epílogo 398

APENDICES

I. Las fuentes y su crítica 409
II. La crónica latina anónima 429
III. Los testimonios arqueológicos 444
IV. La arqueta de Pamplona 460

Notas 469

PROLOGO

Cuando abandona el turista el Patio de los Naranjos y penetra en la Mezquita de Córdoba por el gran arco de herradura que encuadra su entrada principal, se encuentra de repente ante unas vistas insospechadas. Descubren sus ojos un bosque de columnas plantadas de modo simétrico. Sobrecogido por una atracción poderosa que le obliga a ir más y más adelante, queda sorprendido desde los primeros pasos por el aliento de un soplo extraordinario, como si le rozara la cara el alma de este templo misterioso. A pesar suyo, he aquí que se siente arrastrado hacia un mundo desconocido, el cual podrá extraviar al irreflexivo, pero que fascina al espíritu sensible y advertido. Desconcertado, pronto comprende su incapacidad para establecer asociaciones de ideas entre estas impresiones tan fuertemente sentidas y su experiencia visual o el recuerdo de sus lecturas. Más o menos inconscientemente según su agudeza, percibe que no puede anudar relación alguna entre lo que contempla y las obras maestras de las civilizaciones antiguas de las cuales conserva en su memoria una visión indeleble: el Panteón, Santa Sofía, las góticas catedrales... Acostumbrado desde la infancia a calcular las dimensiones de un edificio desde su entrada con una mirada sencilla, en una intuición rápida, se da cuenta de su impotencia para medir el alcance de lo que ve. Si se adelanta, huyen las columnas y persiguiéndose se esfuman en el horizonte. En parte alguna descansa la vista para fijar su límite. Ninguna geometría euclidiana puede satisfacer su sentido del tacto. Le rodea el infinito por doquier, pues por todos lados se presenta la misma imagen, como reflejada por espejos múltiples.

Decidido entonces, se enfrenta el visitante con los fustes que le asedian por cualquier parte. De estilo toscano, en general de mármol blanco y liso, algunos en ónice, a veces con formas salomónicas o entorchadas, su similar altura y la elegancia de su porte dan un parecido ademán a las calles que se abren ante su vista. Aprecia inme-

diatamente que son diferentes los capiteles, debido sin duda a orígenes distintos. Levanta los ojos y percibe que sostienen arcos de herradura que se persiguen de columna en columna, en gesto gracioso y frívolo, sin ninguna utilidad aparente, cuando en realidad sirven de armazón para sostener el demasiado frágil conjunto.

Más alto aún, por encima de los contrafuertes sobre los cuales se apoyan los arcos de herradura, se yerguen ligeros pilares. Mantienen una segunda fila de arcos, éstos de medio punto, que soportan en la penumbra las vigas del techo y la carpintería de la techumbre. La ligereza producida por las piedras blancas alternando con ladrillos rojos del mismo espesor para componer en dos colores los arcos de herradura, la curva extremada de sus formas, la visión aérea de las dobles arcadas producen una impresión inimaginable.

Asombrado se adelanta el visitante por el bosque sagrado. Se detiene en las partes reservadas del santuario. Y, a menos que la indiferencia no traicione su insensibilidad por las maravillas del arte y por los placeres con los cuales enriquecen el espíritu, no sabrá en un principio expresar su admiración. Sólo asomará a sus labios una palabra: ¡Qué extraño! En su sorpresa, al punto surgirá de lo más hondo de su conciencia una idea: «¡En fin! He aquí este Oriente encantador, inaccesible, mágico». Abstraído lejos de sus menesteres cotidianos, ya se siente impulsado nuestro occidental por la manía de filosofar. Reaccionando ante la magia del espectáculo, en dulce sueño se perderá su pensamiento como su mirada extraviada por entre las columnas...

¡Qué placer el poder alcanzar esta mística del Islam! ¿Tan misteriosa no la sentirían los creyentes al abandonar sus babuchas para penetrar en la mezquita, como en lo suyo le ocurre al bautizado cuando entra en una catedral, cabeza descubierta? Mas en verdad, quedando estas preguntas sin respuesta inmediata, insensiblemente se le ocurrirán otros pensamientos y el recuerdo de los árabes se entremezclará insensiblemente en el flujo de sus asociaciones mentales, sueltas ya con toda libertad. Y así, después de haber recordado con escolar dictamen la hazaña de Carlos Martel que al fin y al cabo había detenido la oleada arábiga, no podrá menos que sentir cierta admiración por esta gente que a pesar de todo había emprendido grandes empresas. Recordará los ejércitos sarracenos, conquistadores de medio mundo, cuyos descendientes se habían asentado en estas tierras del Andalus que tan gran civilización les debía. Emocionado y acaso aturdido, quizá no se le pasará por la cabeza que también la Bética había sido el teatro de otra civilización y cuna de emperadores romanos, y que Córdoba, la ciudad de la Mezquita, lo había sido antes de los Sénecas y de los Lucanos.

Mas, ¡cuán suspenso hubiera quedado nuestro viajero si alguien interrumpiendo su soñarrera le hubiera susurrado al oído que era ya hora de despertar! Pues no habían conquistado los árabes esta ciudad y, con certeza, jamás construido este maravilloso monumento. Era la impronta en el cerebro de una enseñanza arcaica. Así, el mito de una soberbia caballería, arábiga en cuanto al jinete y a la cabalgadura, avanzando cual el simún en una nube de polvo, queda todavía fuertemente grabado en los espíritus, aunque hoy día algo descolorido por un más preciso conocimiento de la historia. Hasta nuestros trabajos, siguiendo a los analistas musulmanes y a los cronicones cristianos se había creído sin reparo alguno en la existencia de esta nube de langosta que se había abatido sobre Occidente. Como de acuerdo con este criterio habían traído dichos nómadas los elementos de una civilización que posteriormente se había desarrollado de modo sorprendente en el sur de la península, no suscitaba la Mezquita de Córdoba problema alguno. Ningún misterio traslucía. Lo que llamaba la atención del turista en su visita era el repentino contacto con el Islam, desconocido de los occidentales. Pertenecía al arte oriental la extraña belleza de tan sorprendente monumento y a la religión de Mahoma el encanto místico que desprendía.

A fines del siglo pasado empezaron arqueólogos españoles a restaurar iglesias que habían sido construidas en tiempos de los visigodos. Una de ellas, dedicada a San Juan Bautista y situada en Baños de Cerrato (Venta de Baños), había sido edificada por Recesvinto en 661, de acuerdo con una inscripción colocada en el transepto, frente a la nave principal. El hecho era indiscutible. La fecha de su construcción muy anterior a la pretendida invasión de 711, y sin embargo poseía esta iglesia soberbios arcos de herradura. Pronto se los encontró por toda la península, algunos tan bellos como los cordobeses y... no eran musulmanes. Se han hallado hasta en Francia, orillas del Loire, que de acuerdo con la tradición jamás alcanzaron los árabes. En fin, se averiguaba en nuestros días que habían existido arcos de herradura en fechas anteriores a nuestra era cristiana. De tal suerte que se podía establecer el proceso de su evolución desde aquellos tiempos remotos hasta su magna florescencia bajo los califas cordobeses.

Uno de los mitos de la historia occidental se venía abajo. El arco de herradura, cuyas curvas inverosímiles habían permitido las más extraordinarias extravagancias, no había sido traído de Oriente por los árabes invasores.

Más aún. A medida que se incrementaban los estudios emprendidos sobre el arte de la civilización arábiga, se percibía que los prin-

cipios arquitectónicos empleados en la construcción de la Mezquita de Córdoba escasas relaciones tenían con el Asia lejana. Así como el arco de herradura, aparecía que estas técnicas antaño estimadas por extranjeras pertenecían a la tradición local, ibérica, romana y visigoda. Pero se complicaba el problema tanto más por el hecho siguiente: Había sido construido este oratorio por los hombres y para los hombres. El arquitecto que dibujó los planos, no había dado suelta a su imaginación para satisfacer su capricho o su necesidad de creación artística. Sin menospreciar sus cualidades intelectuales, muy al contrario, había que reconocer sin embargo que las había puesto a disposición de una idea superior: la puesta en obra de una función para la cual había sido el templo objeto de un encargo, había sido construido y pagado. En una palabra, había sido edificado para la celebración de un culto religioso. Pero bastaba con pasearse por el bosque de sus columnas para darse cuenta de que este culto no pertenecía ni a la religión musulmana, ni a la cristiana. Pues la disposición interior de este monumento no ha sido concebida para el cumplimiento de las ceremonias prescritas por la liturgia de estas creencias.

Para decir sus plegarias en común, con sus genuflexiones y sus postraciones repetidas y hechas por todos los fieles con un mismo gesto, sólo necesitaban los musulmanes de un patio, como el que existía en la casa del profeta. Bastaba pues que el lugar, abierto a la intemperie pero cubierto por un tejado, permitiera la colocación de los muslimes en largas filas, formando un frente de tal suerte que pudieran con la vista seguir los gestos del encargado de la oración, el imán, situado ante todos ellos de cara al mirhab, aposento sagrado en donde se guarda el Corán. Por su parte, requiere el ritual católico un amplio espacio cubierto en el cual pueden los cristianos seguir el sacrificio de la misa celebrado por el oficiante. En ambos casos está fundada la liturgia en un mismo principio: el papel desempeñado por la vista en estas ceremonias. Así se explica con qué facilidad han adaptado los musulmanes las iglesias cristianas a su culto sin tener la necesidad de emprender grandes modificaciones en su arquitectura. Les bastaban escasas obras para transformar una basílica en una mezquita. Clásico es el ejemplo de Damasco en donde la sala de oraciones de la Gran Mezquita conserva aún la estructura requerida para el servicio anterior, cuando estaba bajo el patronato de San Juan Bautista. No ocurría lo mismo con la Mezquita de Córdoba. Perdidas en el bosque, las muchedumbres de los creyentes y de los fieles tuvieron sin duda alguna mucha incomodidad, los unos para seguir todos con un mismo movimiento los gestos del imán, los otros para comulgar

espiritualmente con el celebrante en las distintas partes de la misa, quedando ambos ocultos por el juego de las columnas.

Por esta razón, por causa de su interna configuración, había sido finalmente adoptado el principio de la basílica por los cristianos. Pues estaba concebida de tal suerte que podía el pueblo desde todos los lugares disfrutar de un espectáculo entonces muy concurrido: ver al *basileus* cumplir majestuosamente sus funciones. Se impuso esta concepción arquitectónica a partir del siglo IV porque permitía a los fieles observar los movimientos y seguir las oraciones de los sacerdotes. Esto es imposible en un bosque de columnas. Ahora se entiende por qué la Mezquita de Córdoba, a pesar del sacrilegio artístico de Carlos V, jamás llegó a convertirse en una catedral, sino en una feria de pequeños altares. Por todo lo cual se deduce que tanto los musulmanes como los cristianos sólo habían sabido adaptar a las necesidades de su culto un templo que no había sido construido para las ceremonias respectivas de sus religiones.

Volveremos a ocuparnos de esta cuestión en la tercera parte de esta obra, cuando estudiemos la historia de la Mezquita de Córdoba. Por ahora es menester contestar solamente a una pregunta apremiante. Si el templo primitivo cuya interna configuración lo constituye un bosque de columnas, no ha sido construido ni para el culto musulmán, ni para el cristiano, ¿a qué rito o religión estaba destinado? ¿Cuál era el pensamiento que inspiraba el lápiz del arquitecto cuando dibujaba estas enigmáticas arquerías? ¿Qué aliento, qué llama podían unirle con el constructor? Pues, al fin y al cabo, quien paga impone su criterio. Sólo le toca al artista interpretarlo y realizarlo. ¿Qué fuerza poseía este soplo que les embargaba para que de esta colaboración surgiera una de las obras más geniales construidas por los hombres?

Nadie ha respondido a esta pregunta porque nadie, que sepamos, la había hecho. Mas no puede escamotearse: Ahí está la obra. Entonces, basta con pensar en las dificultades de concepción, de construcción y de interpretación que plantea tan extraño bosque de columnas, para apreciar que encierra un enigma histórico. Nadie hasta nuestros días se ha esforzado en explicarlo. Por nuestra parte, en las páginas siguientes nos dedicaremos a desenmarañar este misterio. Por ahora podemos solamente adelantar que está imbricado en uno de los grandes problemas de la historia universal.

Por el alejamiento de los tiempos, por la ignorancia y la pasión religiosa, el trozo del pasado que ha visto al Islam propagarse por las orillas del *Mare Nostrum* ha sido sepultado como una ciudad antiquísima, bajo unos escombros imponentes, un alud de mentiras, de leyendas, de falsas tradiciones. De acuerdo con una interpretación prima-

ria de la actividad humana, se había concebido la expansión del Islam, no como el fruto de una civilización, sino como el resultado de unas conquistas militares sucesivas y fulminantes. Idioma, religión, cultura no habían sido impuestos por la fuerza de la idea, sino con alfanjazos que habían diezmado a los guerreros oponentes y por el fuego que había aterrorizado las poblaciones indefensas. Con gran refuerzo de estampas resobadas se había descrito la invasión de Berbería, de la Península Ibérica y del sur de Francia, sin mencionar otras regiones cuyo problema no cuadra con los límites de esta obra. Ejércitos árabes en número inverosímil habían desbordado por todas partes como la oleada de un maremoto; lo que era un reto a la geografía y al sentido común. Era hora de apartar los residuos amontonados a lo largo de los siglos y destacar de este proceso las líneas generales de los acontecimientos. Sería entonces posible alcanzar el aliento que había dado tan singular vitalidad a estos tiempos oscuros, pero fecundísimos. El misterio de la Mezquita de Córdoba entonces podría quedar aclarado. Una más íntima comprensión de las resacas que a veces arrebatan a los hombres podría ser entendida. Nueva luz aclararía la evolución de la humanidad.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA HISTORICO

1. *LA PRETENDIDA INVASION ARABE*

Cronología según la historia clásica de las etapas principales de la expansión árabe. El avance de los invasores hacia el Oeste. Las ofensivas contra Tunicia. La conquista de Africa del Norte. La invasión de la Península Ibérica.

Al empezar el siglo VII estaba asolado el Próximo Oriente por una larguísima rivalidad: Se oponían los bizantinos del emperador Heraclio a los persas del rey de los reyes, Kosroes II Parviz, apellidado Coroes, el victorioso. Ya centenaria, la guerra había sembrado el desorden en las regiones sometidas a los asaltos de estas fuerzas encontradas: Egipto, Palestina, Siria, Mesopotamia, las cuales estaban habitadas por pueblos abigarrados por su ascendencia y por su herencia cultural. Estaban incrementadas las pérdidas materiales por un desconcierto enorme, originado por un complejo religioso cuya crisis alcanzaba entonces el paroxismo. Para envenenar aún más la situación, una pulsación climática de largo alcance producía graves trastornos económicos, y la agitación de los nómadas que huían de la estepa carcomida por el desierto se incrementaba. En una palabra, una tensión sobrecargada agobiaba estas comarcas. Inevitable era una violentísima conmoción. Así un líquido saturado cristaliza al contacto con una molécula sobrante, recientemente adquirida, lo mismo una causa minúscula produjo efectos asombrosos. Era un sencillo camellero. No se sabe exactamente cómo se llamaba: Cuotain o Zobat. Se puso un apodo que ha llegado a ser celebérrimo, el de Muhamad, que quiere decir: el alabado.

Desconcertados quedaron los historiadores ante la magnitud de los acontecimientos, sucediéndose con la rapidez del rayo. Herederos en gran mayoría de una disciplina escolar rígida por demás, adiestrados por sus maestros en el pasado de las naciones europeas cuyas

luchas políticas rara vez alcanzaban una importancia universal, eran incapaces de comprender estas oleadas de fondo que habían trastornado el curso de la historia. Como el náufrago agarrado para salvarse a las tablas aún flotando, se esforzaban en apoyarse sobre fragmentos de documentos, librados por milagro de la erosión de los siglos, sin esforzarse en averiguar su verdadero valor como prueba; tanto más ya que eran generalmente inexpertos para situar los hechos descritos en la curva de la evolución humana. Pues no siempre poseían una clave para explicarlos, ni tan siquiera para lograr una comprensión aproximativa. Describieron la explosiva expansión del Islam siguiendo las crónicas árabes, escritas según el genio de cada analista mucho tiempo después de los acontecimientos que relataban y en una época en que esta religión había perdido su plasticidad primera. Obcecados, no se percataron de que sus textos se enfrentaban con las más sencillas evidencias del sentido común. Se hinchó la pequeña comunidad del Hedjaz en un Estado poderoso. Fue convertida la predicación de Mahoma en un ariete militar que iba a desbaratar las fronteras más alejadas, la molécula cristalizadora en una catapulta extraordinaria. Así están consignados los hechos en las obras más autorizadas:

En el principio del siglo VII, cuando los persas logran algunas ventajas sobre los bizantinos y ocupan Damasco y Jerusalén en 614 y Egipto en 620, empieza Mahoma su predicación, a convertir al monoteísmo a las gentes de su tribu, los coraichitas. En 622, abandona la Meca por Medina. Con sus correligionarios prepara los años siguientes la vuelta a la ciudad santa. En 630, la ataca y *manu militari* se apodera de la misma. Muere diez años más tarde. Adiestrados en un cuerpo de ejército cuya potencia ofensiva era extraordinaria, siguiendo sus enseñanzas, emprenden sus fieles una serie de invasiones todas ellas positivas que les convertirán en los amos de medio mundo...

En 635, dominan Siria por entero; en 637, se apoderan de Ctesifón; en 639, de Jerusalén y de la Palestina. De 639 a 641, son dueños de Mesopotamia en su totalidad y de 640 a 643, se hacen señores del Irán; en 647, es conquistada Trípoli. Dos años más tarde desembarcan en la isla de Chipre. En 664, invaden el Punjab; en 670, se hacen con el Africa del Norte. De 705 a 715, desciende el califa Welid I el valle del Indo hasta su desembocadura. De 711 a 713, asaltan y toman la Península Ibérica. En 720, se rinde Narbona. En 725, se deslizan los sarracenos hasta Autun. En fin, en 25 de octubre de 732, son aplastados en Poitiers por Carlos Martel.

En un siglo habían constituido los árabes un imperio cuya extensión superaba poco más o menos los 15.000 kilómetros de longitud y su expansión por las mesetas de Asia Central se proseguía sin cesar.

Comparada con esta gesta, la empresa del Imperio Romano o la propagación del cristianismo parecían proezas de orden secundario. Se halla el historiador ante acontecimientos únicos en la historia. Si piensa en los medios de comunicación de aquel entonces queda atónito. Sobrepasaba esta epopeya las posibilidades humanas y razón tenían los panegiristas del Islam en afirmar que había sido posible este milagro por la ayuda de la Providencia que había auxiliado a los discípulos de Mahoma. De ser así, el hecho no podía discutirse: Habían desplazado los muslimes a sus predecesores en los favores del Todopoderoso. Ya no eran los judíos, ni los cristianos los únicos elegidos del Señor. En sus tesis acerca de la historia universal no lograba la elocuencia de Bossuet superar este hecho evidente: Tratándose de recibir las gracias de la Providencia, el milagro musulmán excedía, ¡y en qué medida!, al milagro cristiano.

No ha suscitado este aspecto maravilloso de tan rápida expansión del Islam objeción alguna, ni por parte de los historiadores, ni de los mismos especialistas, que se han limitado a destacar tan asombroso carácter [1].

Hasta nuestros días nadie ha puesto en duda la autenticidad de estos relatos. En todas nuestras lecturas —las que desgraciadamente no han podido agotar el tema— no hemos encontrado más que dos criterios que se oponen a lo que pudiéramos llamar la historia clásica: los estudios de Spengler que han situado el problema en su verdadero terreno y las dudas del general Brémond acerca de estas invasiones sucesivas y simultáneas. Desde un punto de vista militar hacen autoridad los argumentos de este autor porque son el fruto de un conocimiento práctico del Hedjaz y de una experiencia guerrera del desierto; ambas enseñanzas quedan respaldadas por una dosis satisfactoria de sentido común [2].

Para bosquejar una concepción más racional de esta gigantesca transformación social y cultural —la que nos permitirá alcanzar nuestros objetivos—, tenemos que insistir en el análisis de la expansión del Islam hacia Occidente. Nuestros conocimientos acerca de la geografía y de la historia de estas regiones, nos ayudarán a desmontar el artilugio del mito. Desvanecido, nos será entonces posible reducir los acontecimientos a escala humana. No nos adentraremos en el laberinto del Próximo Oriente. La expansión de la evolución de las ideas religiosas en Asia, el análisis de los hechos económicos, sociales y políticos, nos obligarían a desarrollar encuestas incompatibles con las dimensiones de esta obra. Por ahora, con el concurso de los trabajos más recientes indagaremos los pormenores de esta cabalgata musulmana hacia el Occidente.

De acuerdo con lo que aseguran las crónicas, hacia 642, después de muchas dilaciones se apoderan los árabes de la ciudadela de Alejandría y acaban por dominar Egipto. País tradicionalmente rico, poseían sus habitantes una cultura propia, por su lengua y por su arte. Cristianos monofisitas, fueron llamados coptos para distinguirlos de los imperiales bizantinos, los cuales, constituyendo una minoría, hablaban griego. Se estima la población de esta nación en una cifra aproximada que oscila entre los 18 y los 20 millones de habitantes [3].

De ser así, se encontrarían los invasores recién llegados del desierto con una situación bastante incómoda, sumergidos por su corto número en una masa de gentes que pertenecían a un tipo racial y a una civilización distinta de la suya. Agricultores eran los egipcios, y enseña la Historia las profundas divergencias que en todos los tiempos han separado a los nómadas de los sedentarios. En cualquier caso, se nos quiere convencer de que desde una base tan poco segura han conseguido los árabes conquistar Tunicia, cuya capital, Cartago, se halla a unos tres mil kilómetros de Alejandría. Para atravesar esta enorme distancia es menester cruzar el desierto de Libia que ya pertenecía en aquellos años a las regiones más inhóspitas de la tierra. Según la historia clásica, se apoderaron los conquistadores mahometanos del norte de Africa con suma facilidad, como en un juego de manos. Sin embargo, los últimos trabajos de los especialistas no consideran con tan gran optimismo las etapas sucesivas de esta invasión. Concluyen estos autores que ha sido dominada Tunicia en cinco correrías que se escalonan desde 647 hasta 701; aunque ignoran todavía cómo fue realizada la última acción, la que favoreció el dominio del país.

I. En 642, el exarca Gregorio gobernaba esta región que pertenecía entonces al Imperio Bizantino. Por razones oscuras (acaso religiosas), se independiza de su emperador, Constancio II. Aprovechándose de esta situación favorable o de acuerdo con el rebelde, Abd Allah ibn Saïd, gobernador de Egipto, tantea la suerte hacia el Oeste. Invade Tunicia con veinte mil hombres, cifra que parece ya exagerada, y después de haberla saqueado o desempeñado una misión desconocida, se vuelve a orillas del Nilo.

II. En 665, tuvo lugar otra correría de la que no se sabe nada, sino que la situación general se mantuvo sin modificación.

III. Hacia 670, aparece Sidi Ocba que se presenta generalmente como el conquistador de Africa del Norte; lo que es inexacto. Era un aventurero que emprendió una algara o razia en el Magreb; lo que le fue adverso, pues murió en la contienda. Según Georges Marçais, cuyos trabajos nos sirven de orientación (1946), «*habiendo vencido cerca de Tlemcen a Kosaïla, el jefe de la poderosa tribu de los Awrâba,*

en Tunicia, obtuvo su conversión de la fe cristiana al Islam, haciéndose a la postre su amigo y su aliado» [4]. En 670, establece Ocba una base militar en Kairuán que se convertirá en la ciudad más importante de la región. Enardecido por estos éxitos, se dirigió hacia el oeste y se nos dice que alcanzó las partes centrales del Magreb, acaso el Océano. Pero, como no debió de encontrarse a gusto en estos lugares hostiles, volvió a sus bases. Mientras tanto se había enemistado con Kosaïla al que humilló gravemente. Le preparó éste una emboscada en Tehula, no lejos de Biskra; en ella perdió la vida el conquistador. Entonces Kosaïla se hizo dueño de Kairuán, de la que fue señor desde 683 hasta 686.

IV. Un teniente de Ocba, Zohaïr ibn Quaïs, había escapado del desastre. Consiguió juntar a los suyos y se enfrentó contra el jefe bereber. Un combate tuvo lugar en Mens, hacia 686; Kosaïla falleció, pero sintiéndose inseguro el árabe tomó el camino de Egipto. Cuando se acercaba a la ciudad de Barca, en Cirenaica, se enzarzó con fuerzas bizantinas que acababan de desembarcar. Sorprendido y probablemente sin recursos tras tan larga caminata por el desierto, diezmado su ejército, Quaïs murió con los suyos.

V. En fin, en 693, el califa Abd el Malik envió a Hassan ibn en No'mar contra Berbería. Llevaba consigo cuarenta mil hombres; inexactitud de las crónicas, pues sabemos por los apuros de Montgomery en los días de los camiones cisterna, que tropa tan numerosa hubiera quedado muy pronto agotada por la sed y el hambre. Luego, sin que se nos diga, ni se nos explique cómo ocurrió, consiguen los árabes después de los desastres anteriores apoderarse del país. En 698 cae Cartago en sus manos. De 700 a 701, son aplastados los bereberes en una batalla de la que se ignoran los detalles. Tunicia es definitivamente dominada.

No pueden ser más oscuros estos acontecimientos. No perderemos el tiempo en discutir su verosimilitud. Nos basta con una advertencia, pues se impone una deducción indiscutible: No podían dormirse sobre sus laureles los invasores. Tenían que conquistar a uña de caballo todo el norte de Africa, ya que diez años más tarde, en 711, debían de hallarse en Guadalete, en el sur de la península, en donde estaban citados con los historiadores.

No son pequeñas las distancias en el Magreb. Dos mil kilómetros separan Cartago de Tánger. En aquella época, según el geógrafo El Bekri se necesitaban cuarenta días para ir de Kairuán a Fez y mucho más si se elegía la ruta de la costa, camino requerido para alcanzar el Estrecho y las costas españolas [5]. Mas se nos quiere convencer de que Muza ibn Nosaïr ha logrado la hazaña de apoderarse en pocos años

de tan inmensa región, cuya orografía es complicadísima y que está poblada por una raza guerrera que en la historia ha demostrado su eficiencia. Según Marçais, el moderno historiador de Berbería, no era por aquellas fechas la situación muy brillante. «*Iniciada en 674,* escribe, *puede considerarse la anexión de estas comarcas como poco más o menos acabada hacia 710. Se había requerido nada menos que cincuenta y tres años para conseguir un resultado precario por demás; pues la era de las dificultades no había acabado y proseguiría hasta el principio del siglo IX; es decir, más de ciento cincuenta años de luchas abiertas o de hostilidades latentes, siglo y medio durante el cual había sufrido la invasión árabe fracasos que eran verdaderas quiebras. Volvía a ponerse en duda el porvenir del Islam en Occidente. Que sepamos, por lo menos dos veces, la segunda en mitad del siglo VIII, había sido reconquistado el país por los bereberes. Había que empezar de nuevo*» [6].

Dadas estas circunstancias cabe la pregunta: ¿Estaban en condiciones los árabes para invadir España en el año 711, cuando necesitarían aún más de un siglo para asegurar sus bases del norte de Africa? Averiguarlo no ha interesado a los historiadores. Han encontrado muy natural que hayan atravesado el Estrecho de Gibraltar y conquistado la Península Ibérica en un avemaría; es decir, 584.192 kilómetros cuadrados, la región más montañosa de Europa, en unos tres años. Era tanto más maravilloso el milagro ya que con minuciosidad suma nos indican las crónicas musulmanas el número de los invasores. Siete mil hombres bastaron a Taric para despachurrar al ejército de Roderico en la batalla de Guadalete. Con dieciocho mil hombres acudió más tarde Muza, celoso de los éxitos de su lugarteniente, sin duda para que los hispanos pudieran ver un poco la cara de estos exóticos visitantes. Pues, si las matemáticas no nos engañan, a cada uno de estos veinticinco mil árabes le tocaba un poco más de 23 kilómetros cuadrados. Como no era esto suficiente para tan encumbrados héroes, se apresuraron a atravesar los Pirineos para dominar Francia.

La victoria de Taric abrió de par en par las puertas de la Península Ibérica a los asiáticos, que la ocuparon sin mayores dificultades. Tuvo entonces lugar una mutación formidable, como en el teatro un cambio de decoración. Latina, se convierte España en árabe; cristiana, adopta el Islam; monógama, sin protesta de las mujeres, se transforma en polígama. Como si hubiera repetido el Espíritu Santo el acto de Pentecostés, despiertan un buen día los españoles hablando la lengua del Hedjaz. Llevan otros trajes, gozan de otras costumbres, manejan otras armas. No es una broma, ya que todos los autores están de acuerdo en el ínfimo número de los cristianos llamados mozárabes

que vivieron bajo la dominación musulmana. Los invasores eran veinticinco mil. ¿Qué había sido de los españoles?

Abre usted el tomo primero de la *Historia de los musulmanes de España,* de Levi-Provençal, publicada en 1950. A pesar de la incomprensión del «milagro», se trata de una obra notable. Pues bien, describe el autor con detalles múltiples las luchas emprendidas por los árabes entre sí, desde que pisaron el suelo de nuestra península. Están presentes todas las tribus de Arabia: los kaysíes, los kalbíes, los mudaríes, los yemeníes, ¿quién más aún? Sus rivalidades y su odio ancestral son feroces. Se traicionan, se asesinan, se torturan a placer. Terrible es la lucha, grandilocuente el desorden. De arriba a abajo queda deshecho el territorio.

Por fin desembarca en el litoral andaluz un Omeya. Pertenece a la familia más renombrada de la Meca. Sus padres han gobernado el Imperio Musulmán. Es un puro semita, pero nos lo describen con los rasgos siguientes: era alto, con los ojos azules, el pelo rojizo, la tez blanca; en una palabra, tenía el tipo de un germano. Dada su estirpe real y arábiga, nadie atiende a sus pretensiones y tiene que echarse en cuerpo y alma por en medio de la guerra civil que impera desde hace cuarenta años; pues su autoridad moral queda tan malparada como su físico. Dotado con un genio militar indiscutible, logra ciertos éxitos que le permiten hacerse nombrar emir en la Mezquita de Córdoba (756). A pesar de acto tan audaz se ve obligado a guerrear toda su vida. Sólo con la muerte alcanzará el descanso (788).

En otros términos, para repartirse el botín ganado con la invasión tuvieron los árabes que pelear entre sí durante setenta años. En estos tiempos estaba la península bastante poblada, sus moradores mejor repartidos por la meseta que en épocas posteriores. A grandes rasgos se puede estimar el número de sus habitantes en una cifra oscilando entre los quince y los veinte millones [7]. Sabido el corto número de los invasores, resulta extraño que no se agotaran en tan larga lucha los combatientes, habiéndose matado los árabes los unos a los otros. Ahora bien, ¿qué hacían entre tanto aquellos millones de espectadores?

En la historia tal como la cuentan los cronicones, la describen los libros de texto o la analizan los autores más recientes, los españoles han desaparecido. Solamente existen árabes. Cabe entonces preguntar: ¿Se puede escamotear de la noche a la mañana tantos millones de seres, como carta o moneda en manos hábiles?

En gran faena se hubieran empeñado los conquistadores si hubieran tenido que degollar uno por uno a los habitantes del país, como nos aseguran los cronistas latinos haber sucedido. En aquella época no

existían medios rápidos para perpetrar matanzas al por mayor. Por otra parte, eran incapaces los estrechos valles asturianos para recibir un aluvión de refugiados, como también se nos dice ocurrió. En realidad, se trataba de un problema muy distinto. Era menester silenciarlo por incómodo, ya que hasta nuestros días era insoluble. Pues, si la conquista de España parece inverosímil, ¿cómo explicar, si se admite la existencia de los españoles, su conversión al Islam y su asimilación por la civilización árabe?

La gran distancia que media entre Arabia y España, como asimismo el escaso número de los invasores, siempre han producido gran desconcierto en los historiadores. Pues el problema nunca ha sido planteado en sus estrictos términos. En la antigüedad y en aquellos tiempos se emprendían los combates con fuerzas reducidas. Sin medios de transporte eficaces, no entorpecían su táctica los generales con servicios de intendencia. Vivían los ejércitos de lo que existía en el lugar de su paso. Si eran numerosos los guerreros, corrían el peligro de morirse de hambre. En estas condiciones, fue reñida la batalla de Guadalete, de no ser un hecho legendario, con escasos combatientes. No se trata por consiguiente de una acción ganada o perdida. Había que explicar cómo los compartimientos estancos que componen las regiones naturales de la península habían sido transformados en tan poco tiempo y con tan escasos hechiceros.

Dificultad mayor aún: ¿No se nos dice ahora que poseían éstos distintas nacionalidades? Según las crónicas musulmanas, en minoría estaban los árabes. Los demás eran aventureros de razas y patrias diferentes: sirios, bizantinos, coptos, y sobre todo bereberes. Insisten los textos en que componían la gran mayoría de los invasores. Por donde había que concluir con un hecho absurdo, a saber: que España había sido invadida y arabizada por gente que no hablaba el árabe, pues los del Magreb no habían tenido el tiempo de aprenderlo; y había sido islamizada por predicadores que desconocían por el mismo motivo el Corán.

Sea lo que fuere, es indiscutible tratándose de matemáticas que este ejército se hubiera fundido como azucarillo en vaso de agua, si se hubiera desperdigado por el país. En caso contrario, ¿cómo dominar el terreno? ¿Qué hubiera ocurrido si hubieran emprendido los hispanos la menor guerrilla? Se comprenderá ahora por qué era más conveniente no meter el dedo en la llaga. Ignorándolos y no hablando de ellos, en un común y tácito acuerdo, han preferido los historiadores dejar a los españoles dormir durante varios siglos.

2. *CRITICA GENERAL*

Los movimientos migratorios en la historia: el desplazamiento de los nómadas y las invasiones (ley de Breasted). Caracteres geográficos de Arabia. El caballo y el camello como testigos del paisaje. Dificultades de las razias. La travesía del Estrecho de Gibraltar. Los errores geográficos de las antiguas crónicas. La dominación de los godos y la pretendida invasión árabe de la Península Ibérica.

Según creencia unánime se había realizado la expansión del Islam por medio de invasiones a mano armada. Cierto, una mejor comprensión de las herejías cristianas había esclarecido mejor el ambiente favorable que había facilitado en todas partes la labor de los conquistadores. Se esclarecía la situación política de las regiones que habían sido sumergidas por la oleada mahometana; se reconocía que a veces los invasores habían sido recibidos por las poblaciones asaltadas como liberadores, pues estaban esclavizadas por extranjeros; lo que no era cierto en todos los casos. Apuntaba por demás en este juicio el hechizo que imperaba en los historiadores del XIX, obsesos por prejuicios del siglo. Se creía en aquellos años que el espíritu nacionalista, parecido o similar al que alentaba entonces a las masas, había sido una constante histórica. En verdad enraizaba a veces en algunos pueblos o naciones de la antigüedad; ilegítimo era extender el mismo criterio a todos los pueblos, sobre todo a aquellos que pertenecían a civilizaciones extraeuropeas y cuya interpretación de la vida estaba fundada sobre otras premisas. Sea lo que fuere, a pesar de estas nociones que ayudaban a mejor comprender la expansión del Islam, su mecanismo quedaba incólume. Habían sido propagadas estas ideas religiosas por la acción de ofensivas militares, emprendidas las unas tras de las otras como una reacción en cadena.

No se puede en nuestros días admitir tan simplista argumentación. No resiste a la crítica más elemental: pues no se prolonga una ofensiva indefinidamente. A medida que su acción se propaga en el

espacio, pierde más y más su virulencia primera. ¿Cómo habían podido los árabes en marcha ininterrumpida y sin fracaso alguno haber alcanzado simultáneamente el Indo y el Clain, que baña Poitiers? No insistiremos por ahora. Antes de proceder al examen de esta interpretación de los acontecimientos, conviene fijar algunas ideas acerca del desplazamiento de los hombres por el globo.

Individuos, familias, tribus pueden ponerse en marcha de modo esporádico, así los nómadas en la estepa, sin que se deba interpretar sus movimientos como el resultado de una invasión. Esta reviste siempre un carácter militar. Es el fruto de una organización, de un Estado y de un cerebro director. Por consiguiente es inexacto hablar de invasiones alpinas, porque estos indoeuropeos que siguieron el valle del Danubio, han llegado a las llanuras de Occidente en pequeños grupos y en el curso de varios milenios. Sucede lo mismo con las andanzas de los beduinos en el Sahara. Se desplazaron lentamente las tribus hilalianas siguiendo la dirección este-oeste, en función de las variaciones del clima. Como la desecación de las altas planicies asiáticas también ha sido causa del movimiento de los alpinos, nos encontramos ante dos hechos paralelos: el uno al norte realizado por los indoeuropeos, el otro al sur por los semitas. Eran ambos fruto de la misma imposición: la falta de lluvias que obligaba a estas poblaciones repartidas por vastísimos territorios a buscarse nuevos medios de vida.

El nómada es esclavo de sus rebaños; éstos viven del crecimiento de las plantas herbáceas. En fin de cuentas, se hallan ambos a la merced de las circunstancias climáticas. Pueden manifestarse de modo diferente; lo que será motivo de reacciones humanas distintas.

a) Si las oscilaciones del clima son normales; es decir, si un año seco aparece tras un ciclo de pluviosidad suficiente, el nómada para salvar del hambre a su familia conducirá sus rebaños hacia las tierras de los agricultores sedentarios que se hallan establecidos a orillas de la estepa. Entonces se producirán escaramuzas entre ambas partes, pues defenderán los aldeanos sus cosechas; de aquí luchas cortas y estacionales perfectamente destacadas por el historiador americano Breasted, cuando estudiaba el pasado de los pueblos que vivían en una zona por él llamada el Creciente Fértil (Palestina, Siria, Mesopotamia, etc.) que envuelve en sabia curva el norte de la Península Arábiga, en donde el clima y la orografía permitían el desarrollo de la agricultura. Por lo cual hemos llamado esta relación entre un año seco y las hostilidades consiguientes: la ley de Breasted (1920).

b) Puede convertirse el problema en mucho más grave. Ya no se trata de una crisis pasajera, debida a una oscilación climática, sino, como lo estudiaremos en un capítulo próximo, a una modificación

del paisaje. El fenómeno es distinto del precedente. Ahora, una oleada prolongada de sequías o de lluvias causa una transformación de la vegetación; pues según las regiones del globo se presentan estos opuestos caracteres. Si la acción meteorológica se realiza en un marco geográfico en donde la pluviosidad no supera los 250 mil. de agua al año, zona generalmente habitada por los nómadas, se vuelve crítica la situación. Para sobrevivir tendrán que abandonar éstos el país. Podrán entonces elegir entre dos posibilidades:

o bien, abandonarán definitivamente su vida de trashumancia para emigrar hacia las regiones más favorecidas en cuyas ciudades estarán obligados a acomodarse a una nueva vida,

o bien, emprenderán con sus rebaños un larguísimo desplazamiento en busca de tierras más húmedas. En este caso, por las dimensiones de la distancia recorrida, constituirá el viaje una verdadera emigración, pues se encontrarán en la imposibilidad de regresar a su punto de origen.

Son consecuencia estos desplazamientos diversos del determinismo geográfico; poseen un carácter biológico y se les puede comparar con las migraciones de las especies zoológicas por el ámbito terrestre a todo lo largo de la evolución. No ocurre lo mismo si el movimiento es dirigido por una voluntad superior que determina los objetivos que es menester alcanzar. Se trata entonces de una invasión que adquiere una finalidad agresiva. La acción militar se impone a toda otra consideración, ya que se trata de sojuzgar a las poblaciones que habitan los territorios codiciados. Por consiguiente, para que una invasión tenga la probabilidad de lograr los fines propuestos, no basta con que haya sido concebida, tiene que estar controlada y sostenida por una organización social importante. Sin Estado, no hay invasión. Por esto han sido escasas las invasiones en la historia, pues para que puedan conseguir un resultado, hasta parcial, se requiere la acción de un gobierno poderoso. Y sabemos que desde el neolítico hasta los tiempos modernos esta máquina, extraordinaria y arrolladora, ha sido siempre una excepción.

Los desiertos de Arabia Central, el Rob-el-Khali, el Nedjed y el desierto de Siria existen desde hace muchísimo tiempo. En todo el Próximo Oriente las anchas praderas, comparables a las del Far West, la estepa xerofítica o subdesértica, poseían en la antigüedad dimensiones más grandes que las de nuestros días. Ocurría lo mismo con las comarcas regadas del Yemen o del Hedjaz. Pero con la llegada de la sequía que las castigó a todo lo largo del último milenio, modificándose el paisaje, la crisis económica trastornó tan inmensa e importante región. Fue la causa de los movimientos demográficos

que apunta la historia de los pueblos del Creciente Fértil, tierra que al fin y al cabo era el testigo de una situación geobotánica degradada desde fecha muy lejana.

En el curso de esta larga evolución climática han reaccionado los nómadas del modo que ya antes hemos descrito. Cuando llegó la crisis del siglo VII que estudiaremos en un capítulo próximo, empezaron a desplazarse hacia el Sahara Occidental, así las tribus hilalianas, pero también hacia las regiones y las ciudades del Creciente Fértil. Analizaremos más adelante el papel que han desempeñado en la propagación del Islam. Por el momento nos basta con advertir que en la época de Mahoma presentaban ya los territorios arábigos una facies que se asemejaba a la que conocemos actualmente. Reducidísima era la población. Salvo en escasos lugares que poseían huertas, no existían sedentarios. Vivían los nómadas de la trashumancia y del transporte de mercaderías realizado por medio de caravanas. En estas condiciones, se puede concluir que estaban ausentes de estas regiones los recursos suficientes, demográficos y económicos, para que pudiera sostenerse la estructura de un Estado poderoso. Al contrario, sabemos que las tribus mal avenidas entre sí, recelosas, mantenían una independencia feroz.

¿Cómo entonces organizar ejércitos? ¿En dónde encontrar recursos para mantenerlos? Para emprender las acciones gigantescas que nos describen los textos, se hubiera requerido disponer de fuerzas que tuvieran una potencia ofensiva extraordinaria. Hay que rendirse a la evidencia: Faltaban en primer lugar los hombres...

No puede el historiador escamotear los problemas que plantea el determinismo geográfico. Si son exactas las premisas, si poseía Arabia en el siglo VII una facies desértica o subárida, no podían existir concentraciones demográficas en sus inmensidades, y por tanto tampoco ejércitos. Si por el contrario se podían reclutar soldados en número suficiente para emprender expediciones ofensivas, el país no poseía una facies desértica, ya que señala por definición esta palabra un lugar despoblado. Existen testimonios suficientes para demostrar lo contrario. Para justificar las tesis de las invasiones arábigas, se requeriría probar que gozaba esta península de una pluviosidad suficiente para hacer florecer unos cultivos que dieran vida a una concentración demográfica adecuada. De acuerdo con nuestros actuales conocimientos, esto es imposible.

En una comarca con facies simplemente subárida, o aun árida si el suelo es permeable, no puede sustentarse el caballo. Según los oficiales de Estado Mayor, cuando se prepara una operación con elementos de caballería, se calcula para cada animal una reserva

de cuarenta litros de agua por día. El viajero que atraviesa tierras subáridas debe llevar consigo la comida y la bebida para su cabalgadura. Esto es irrealizable, si la distancia que debe franquear resulta demasiado larga. Por el contrario, puede el camello cumplir este cometido. Pertenece a los raros ungulados adaptados por su constitución fisiológica a las condiciones adversas de estas regiones desheredadas [8]. Por esta razón poseían los nómadas de Arabia rebaños de camellos y no de caballos. El pura sangre árabe se encuentra así emparentado con los mitos paralelos a los de las invasiones y, como tantas otras cosas, atribuido a un origen inverosímil [9].

Por otra parte, la herradura apareció en las Galias en época merovingia [10]. Anteriormente, cuando se quería hacer atravesar un terreno pedregoso a un caballo, o a un camello, como en el caso de las *hamadas* del desierto, se envolvían sus pies con cuero para protegerlos. «*He aquí,* escribía el general Brémond, *otra condición desfavorable que se opone al mito de la invasión de Africa del norte por una caballería árabe, salida de los desiertos de Arabia. Habría recorrido tres mil kilómetros con caballos sin herrar. Estos caballos se hubieran gastado la pezuña hasta el empeine*» [11]. Indicaremos en otro capítulo el origen de esta leyenda; consignaremos ahora que en estos tiempos como en la antigüedad no llevaban estribos los jinetes. Fueron importados de China en el siglo IX. Muy difícil, si no imposible, hubiera sido para estos cabalgadores mantenerse a horcajadas durante tan largas y numerosas jornadas.

Sin embargo, han ignorado estas dificultades los historiadores clásicos. Aseguraba, por ejemplo, Sedillot (1808-1875) que en su segunda expedición en contra de los Gasaníes de Damasco (630-632) había conducido el Profeta las fuerzas siguientes: diez mil jinetes, doce mil camellos y veinte mil infantes. Se ha dejado engañar nuestro distinguido orientalista por el cronista árabe, no por hipérbole o exageración, sino por una mentira pura y sencilla que han puesto de manifiesto nuestros actuales conocimientos en biogeografía: camellos y caballos se excluyen mutuamente. Pertenecen estas especies zoológicas a facies opuestas, son testigos de climas diferentes y no se encuentran asociados en la naturaleza. También enseña la experiencia que no pueden vivir juntos artificialmente. Les irrita recíprocamente su olor; de tal manera que resulta difícil concebir la coexistencia de masas de estos animales para una labor común y ordenada, como si se colocara en un mismo frente para combatir al mismo enemigo regimientos de gatos y de perros.

Por otra parte, el general Brémond, jefe militar de la misión aliada que durante la guerra del 14 ha independizado Arabia de la

dominación turca, comentando el texto de Sedillot, concluía que diez mil caballos necesitan cuatrocientos mil litros de agua potable cada día. ¿En donde encontrar tan enorme cantidad en la estepa o en el desierto? Y añadía: «*Hubiera sido imposible, sobre todo en esta época mantener treinta mil hombres y veinte mil bestias. En 1916-1917, no hemos podido conseguir para los 14.000 hombres reunidos ante Medina víveres para más de ocho días, a pesar de los recursos considerables que nos llegaban de la India y de Egipto por buques de vapor* »[12].

Esto es un ejemplo. Se podrían dirigir críticas similares contra la mayoría de las crónicas que han sido las fuentes de los textos actuales. Sin embargo no es necesario recurrir a los testimonios de la experiencia contemporánea para situar el problema en su contexto histórico. Nos enseñan estas mismas crónicas las dificultades que estudiaban los hombres políticos de la época, cuando cedían a la tentación de emprender una razia en países ricos y vecinos para sacar de los mismos tajadas substanciosas. He aquí lo que escribe Levi-Provençal refiriéndose a Abd al Ramán III, uno de los monarcas más capaces e inteligentes que han gobernado España, acerca de las expediciones que solía emprender por el norte, generalmente en la Septimania, provincia del sur de Francia situada entre el Ródano y los Pirineos:

«*Para que el califa se decidiese a poner en marcha una correría estival, se requería que la cosecha se anunciara importante. Como se mantenía el ejército con lo que encontraba a su paso, era ésta condición imprescindible. Así, en 919, en su algara en contra de Belda, Abd al Ramán tuvo buen cuidado de mandar averiguar el estado de los sembrados y modificó su itinerario para que el ejército pasase por lugares en donde el trigo estaba ya maduro. En los años de mala cosecha, claro está, no se pensaba salir a campaña. En su relación de los acontecimientos del año 303 de la Héjira (915) declara El Bayan: "Fueron las circunstancias demasiado adversas para que se intentara incursión alguna o que se pusiesen tropas en pie de guerra".*» ¡Y se trataba de algunos centenares de kilómetros! A pesar de los recelos del califa, no hace objeción alguna este especialista a la repentina aparición en la Península Ibérica de ejércitos que venían nada menos que de Arabia... sin preocuparse por saber si estaban las mieses doradas [13].

No explica la ley de Breasted las invasiones arábigas en el Creciente Fértil. En el caso de una crisis estacional no puede el nómada mantenerse indefinidamente en los lugares que le son extraños. Desvanecida la sorpresa, tiene que retirarse para no ser atacado por

fuerzas muy superiores a las suyas. Habiendo mantenido sus rebaños en las semanas críticas del estío ha conseguido su objetivo. Cambia la situación en una crisis climática prolongada. Para huir de la sequía, muerto el ganado, emigraron los nómadas árabes hacia las regiones y las ciudades mejor abastecidas. Se tradujo esto por un desplazamiento demográfico parecido al éxodo actual de las gentes del campo hacia los centros industrializados. Mas, este movimiento migratorio que ha debido de ser constante a lo largo de las primeras pulsaciones, alcanzó en las crisis posteriores más graves un carácter dramático.

En estas condiciones, ¿cómo concebir la invasión de Berbería por ejércitos árabes cuando tenemos la certeza de que jamás han existido...? Hay mil kilómetros desde el Hedjaz hasta las tierras cultivadas del Creciente Fértil. Si en verdad hubieran podido ponerse en marcha fuerzas suficientes, hubieran tenido que desarrollar esfuerzos extraordinarios para conquistar Egipto, Palestina, Siria, en donde era menester combatir sucesivamente contra los persas y contra los bizantinos; sin contar con la recepción de los autóctonos que pudiera haber sido amistosa o adversa. Pero, ¿qué de estas tropas si hubieran tenido que atravesar el desierto de Libia, uno de los peores de la tierra? ¿En qué estado se hubieran encontrado después de tan loca aventura? Sedientas y anémicas hubieran sido aniquiladas por los bereberes, hombres aguerridos en las luchas guerreras y temidos [14].

Es posible que nómadas árabes aprovechando momentos oportunos o sencillamente la sorpresa hayan realizado incursiones en Berbería. ¿Por qué hacerles venir de Arabia? ¿No trashumaban tribus por las estepas predesérticas del Sahara? ¿No habían de cometer en el siglo VII las mismas fechorías que las hilalianas de que nos habla Ibn Kaldún? Sea lo que fuere, la pretendida conquista de Tunicia a principios del siglo VIII resulta tan inverosímil como la posterior de la Península Ibérica. Los acontecimientos en Berbería debieron de ocurrir de acuerdo con la misma evolución de las líneas de fuerzas en Hispania.

Hasta entonces, la relación de estas invasiones sucesivas se asemejaba a una carrera milagrosa, algo así como el ilusionista que a cada golpe saca del sombrero de copa objetos los más diversos y sensacionales: un pañuelo, una bandera, una bola de billar..., ¡un gallo exuberante! Ahora, tras la toma de Cartago, abandonamos la magia blanca para enredarnos con la negra. La fantasía se agudiza hasta el absurdo. Las distancias atravesadas son cada vez mayores, la geografía de los territorios conquistados más compleja, los obstáculos más imponentes, el tiempo que separa una ofensiva de la otra más corto. En diez años ocupan los árabes Africa del Norte, en tres la Península Ibérica. Sierras, estrechos de mar, ríos imponentes son franqueados

con suma facilidad. A pesar de sus fortificaciones se rinden las ciudades por centenas. La gesta es grandiosa, intensas las cabalgadas. Mas, si desea el curioso enterarse de los hechos y conocer los detalles de esta epopeya gigantesca, tropieza con las contradicciones más descaradas. No solamente en asuntos de interés secundario, sino en los más importantes, como por ejemplo el siglo en el curso del cual dominaron los árabes el norte de Africa; no tan sólo en los cronicones medievales, sino en obras recientemente publicadas.

Hemos transcrito más arriba la opinión de un especialista renombrado de la historia de Berbería. Para Georges Marçais necesitaron los árabes ciento cincuenta años para conseguir el dominio del norte de Africa (1946). Levi-Provençal en su *Historia de los musulmanes de España* (1950) acepta la tesis clásica: diez años. Para el primero tiene lugar el acontecimiento a mitad del siglo IX, para el segundo en los primeros días del VIII. «*En el momento en que Roderico sucede en el trono de Toledo,* escribe, *acababan los árabes de consolidar su posición en el norte de Marruecos y terminan la conquista del centro del país*» [15].

Las contradicciones que aparecen en las crónicas se reproducen en estos autores contemporáneos. Cada cual tiene sus motivos, obseso por su tema particular. Marçais, para alcanzar una comprensión de los acontecimientos ocurridos en Berbería, espiga en los viejos textos los testimonios más seguros para confrontarlos y buscar una concordancia. A Levi-Provençal, que estudia la historia de España, lo que ha ocurrido en Berbería no le interesa. Le basta con que existan árabes en Marruecos a principio del siglo VIII para hacer tragar al lector, ya amaestrado desde la escuela, la invasión de la península. Tarea bastante dificultosa si en esta fecha requerida los futuros invasores no se encontraban en las orillas africanas del Estrecho.

Entonces, ¿a qué santo encomendarse?

Si se sorprende uno al saber cómo y con qué rapidez, similar a la del rayo, han conquistado los árabes región tan grande y difícil como lo es el norte de Africa, queda uno mucho más maravillado al enterarse de la facilidad con que estos nómadas han conseguido atravesar el Estrecho de Gibraltar. No tenían marina; esto es lo normal en gente que navega por el desierto a lomo de camello. Seamos condescendientes. Han concentrado en un punto del litoral embarcaciones llegadas de Oriente. Jamás hubieran podido trasladar al otro lado su pequeño ejército sin el concurso de marinos autóctonos y experimentados. Este trozo de mar es uno de los más peligrosos de la tierra; pues se combinan en estos parajes dos corrientes de gran potencia que son contrarias. Tiene una la velocidad de cuatro a seis millas; la otra

dos. Según la marea, fenómeno desconocido del navegante mediterráneo, cambian de sentido de modo para él incomprensible de acuerdo con las masas de agua que entran o salen del Océano. Luego, para complicar más la situación, está constantemente recorrido este pasillo por vientos violentos, cuyas ráfagas son tan repentinas que lo han convertido hasta nuestros días en un cementerio de barcos.

Según las crónicas, el conde Julián, gobernador del litoral, había prestado a los invasores cuatro lanchas con las cuales el desembarco se había realizado. Si cada una de ellas podía transportar cincuenta hombres con la tripulación —lo que sería un máximum— se hubieran necesitado treinta y cinco viajes para pasar los siete mil hombres de Taric. En promedio, hay que calcular un día para la travesía, dos con la vuelta. Setenta días eran necesarios para llevar a cabo la operación; es decir, más de tres meses si se cuentan los días de mar arbolada, cosa allí frecuente. Por otra parte estaría el Estrecho impracticable en invierno. En otros términos, si se hubiera tratado de una invasión, el pequeño número de los primeros desembarcados hubieran sido degollados sin que fuera preciso la concentración de mayores fuerzas en Algeciras.

Para pasar los siete mil hombres de Taric era necesario contar por lo menos con un centenar de embarcaciones. Pero en esta época de gran decadencia marítima no era fácil encontrarlas. Los bereberes, que se sepa, no tenían flota. Sólo un pueblo en las inmediaciones hubiera acaso podido intentar la travesía: Eran los gaditanos.

Iban a Inglaterra desde el tercer milenio en busca de la casiterita y habían recorrido costa a costa el litoral africano. Acaso habían circunnavegado el continente. Eran ellos con gran probabilidad los que habían transportado tres siglos antes a Genseric y a sus vándalos [16]. No se conserva ningún testimonio. Se puede sugerir que tuvieran los barcos requeridos para este traslado de tropas. Y sin embargo... ¿no es un poco extraordinario que prestasen los andaluces sus navíos a quien venía a sojuzgarles? Si hubiera habido una confusión o un engaño con la operación de Taric, ¿cómo podía haberse repetido el mismo error con Muza, llegado meses más tarde, cuando sus fuerzas eran más numerosas y necesitaban una ayuda más considerable?

¡En fin! Era la invasión de España. Conocían los romanos el oficio de las armas. Dirigidos por cerebros que han demostrado una eficiencia poco frecuente en la Historia han necesitado trescientos años para conquistar España; tan sólo tres los árabes.

Cuando prosigue un invasor una ofensiva más allá de sus bases acostumbradas, debe consolidar otras para conservar en sus movimientos cierto margen de seguridad. Según la historia clásica, han

menospreciado impunemente los árabes este principio elemental del arte militar. Sin haber recuperado las energías gastadas en un imponente esfuerzo, se empeñan en una nueva aventura. Llegan a Tunicia; inmediatamente se ponen en marcha hacia Marruecos. Han visto de lejos las olas del Océano, ya se embarcan para España. Pasan tres años con gran prontitud. No se paran ni para descansar, ni para disfrutar del botín conquistado, ni para saborear las chicas del lugar. Tienen prisa por entremeterse por los desfiladeros pirenaicos a fin de apoderarse de Aquitania y de la Septimania.

Han descrito las crónicas estos hechos a despecho de la geografía. Mapas no poseen los invasores. No tienen objetivo alguno que alcanzar. Se han contado estos acontecimientos con tal ingenuidad que admirado queda uno al advertir cómo burdas inexactitudes han sido repetidas por graves historiadores, sin que se les ocurriera confrontarlas con un atlas cualquiera. He aquí algunos ejemplos sacados de la crónica, escrita en árabe, *Ajbar Machmua,* una de las que han alcanzado mayor autoridad:

«*De todos los países fronterizos ninguno preocupaba tanto a Al Walid como Ifriqiya.*» [17] Ifriqiya es la Tunicia de los antiguos. Para el cronista la vecindad de esta nación preocupaba a Al Walid. Ignoraba por lo visto que median tres mil kilómetros entre su Ifriqiya y Egipto y que en tan inmenso territorio intermedio no tenían las arenas del desierto, como las aguas del mar, dueño alguno que pudiera ser temido.

Después de la batalla de Guadalete apunta: «*Inmediatamente Taric se dirigió al desfiladero de Algeciras y luego a la ciudad de Ecija*», como si se hallara en la proximidad. Es muy extraño que se atreviera un ejército enemigo a penetrar en tan estrecho cañón cretácico, en donde hubiera quedado atrapado como en una ratonera; pues se adelgaza en ciertos lugares hasta las dimensiones de una calle estrecha, encuadrada por imponentes acantilados. Pero, desde la pequeña localidad de Jimena de la Sierra que se encuentra a su salida norte hasta Ecija, hay más de 160 kilómetros. En el camino hubieran encontrado los invasores ciudades importantes como Ronda y Osuna, cuya fundación era anterior a los romanos y a las que no alude el arábigo.

Ignoran los conquistadores lo que vienen a hacer en el país. No saben adónde ir. Son los cristianos los que les dan algunas ideas para que tengan motivo de ocupación, así el empleado de una agencia de viajes que propone excursiones a un futuro turista. No se trata de una broma. Escribe nuestro cronista:

«*Sabedor Muza ibn Noçair de las hazañas de Taric y envidioso de él, vino a España, pues traía, según se cuenta, 18.000 hombres. Cuando desembarcó en Algeciras le indicaron que siguiese el mismo camino que Taric y él dijo: "No estoy en ánimo de eso". Entonces los cristianos que le servían de guía le dijeron: "Nosotros te conduciremos por un camino mejor que el suyo, en el que hay ciudades de más importancia que las que ha conquistado y de las cuales, Dios mediante, podrás hacerte dueño".*»

En una palabra estaban a la merced de los peninsulares.

No se deje engañar el lector por comparaciones históricas, como la conquista de Méjico por Hernán Cortés. En el XVI poseían los españoles una superioridad aplastante sobre las poblaciones de América. Jamás habían visto hombres blancos, ni animales que se parecieran a un caballo. No les cabía en la cabeza que se pudiera subir a horcajadas sobre sus lomos. Aprendieron a su costa que un jinete y su cabalgadura son dos objetos diferentes; pues se atemorizaban al ver que estos monstruos dividíanse en dos trozos, los cuales en lugar de morir, podían vivir por separado y a su gusto remendarse. Manejaban los españoles armas de fuego cuyo estruendo era más eficaz que sus balas mortíferas. Esta superioridad, técnica y humana, les daba una aureola mística que les ha favorecido en su conquista.

En la invasión de la península por los árabes están invertidos los papeles. Son los invadidos los que gozan de una civilización superior y en aquella época del arma de guerra por excelencia: la caballería. Ya está representado el caballo domesticado en las pinturas rupestres de nuestro solar y demuestran testimonios abundantes que había sido Iberia la yeguada más importante del Imperio Romano. Por otra parte, con mucha dificultad hubieran podido los marineros al servicio de los árabes hacer atravesar el Estrecho a sus cabalgaduras; tanto más con los escasos recursos de que disponían. Embarcar caballos ha sido siempre una operación difícil, dado su nerviosismo. Rara vez han aventurado su caballería las legiones por el mar. Cuando lo han hecho, disponían de anchas galeras que navegaban por las plácidas aguas del Mediterráneo. Los pocos ejemplares que hubieran podido mantenerse en las barcas del conde Julián, hubieran llegado a Europa en un estado lastimoso.

Después de la batalla de Guadalete, cuenta el cronista de *Ajbar Machmua* que ya no tienen los invasores infantería, pues todos los de a pie han podido apoderarse de un caballo; lo que indica que antes no los poseían. «*Taric envió a Moguit a Córdoba con 700 jinetes, pues ningún musulmán se había quedado sin cabalgadura.*» Mas ¡oh maravilla!, logró ese escuadrón una hazaña extraordinaria, sin duda única

en los anales de la guerra. Se apoderó de la ciudad más poblada de España, defendida por murallas importantes, construidas al final del Imperio Romano y de las cuales una parte aún se mantiene erguida.

Se trasluce entonces hasta la evidencia la gigantesca mistificación. Desde que los árabes después de la muerte de Mahoma se desparraman por medio mundo como oleada de un maremoto gigantesco, se apoderan como por arte mágico de las ciudades mejor pertrechadas y fortificadas. Es la objeción que hace el general Brémond a la toma de Alejandría por hordas llegadas del desierto, cuando debía de tener unos 600.000 habitantes. Para dominar y arrollar sus fortificaciones, sobre todo las famosas de su ciudadela, se requerían máquinas potentes y complicadas. Esto era una norma militar en práctica desde la más remota antigüedad. Para construirlas, transportarlas y ponerlas en batería, eran necesarios medios considerables: ingenieros, obreros especializados, recursos financieros, etc. En una palabra era imprescindible una organización, la que probablemente no cabía en la cabeza de estos nómadas del desierto.

Y ¿cuando se trataba de ciudades situadas en lugares inexpugnables, como Toledo o Ronda? ¿No se ha mantenido independiente durante medio siglo esta última, oponiéndose a las tropas de los emires cordobeses cuyo poder no puede compararse con los medios de que disponían los Muza y los Taric? En general, los cronistas árabes que describen la invasión de la Península Ibérica, conscientes de esta dificultad, eluden la cuestión. Para el autor de *Ajbar Machmua* se deben estos éxitos al artilugio de astutas estratagemas. He aquí la que permitió a Muza rendir Mérida, ciudad que poseía, nos subraya, murallas «*como jamás han construido los hombres similares*». Habiendo empezado negociaciones con los asediados, «*encontraron a Muza con la barba blanca y empezaron a insinuarle exigiéndole condiciones en que él no convenía y se volvieron. Tornaron a salir la víspera de la fiesta* (del Titr) *y como se hubiera alheñado la barba y la tuviera roja, dijo uno de ellos: "Creo que debe de ser uno de los que comen carne humana, o no es éste el que vimos ayer". Por último, vinieron a verle el día mismo de la fiesta, cuando ya tenía la barba negra, y de regreso a la ciudad dijeron a sus moradores: "¡Insensatos! Estáis combatiendo contra profetas que se transforman a su albedrío y se rejuvenecen. Su rey que era un anciano, se ha vuelto joven. Id y concededle cuanto pida"*».

No era Mérida un villorrio habitado por trogloditas. Había sido Emerita Augusta en la época romana una de las grandes capitales de España. Durante la monarquía goda era renombrada por sus

monumentos y sobre todo por la iglesia de Santa Eulalia que Prudencio en su descripción comparaba a las de Roma. Cierto, había perdido gran parte de su esplendor pasado, pero era todavía un centro importante. Sin embargo, según nuestro cronista, ignoraban sus habitantes los artificios del aseo y... ¡que las barbas se pueden teñir!

Que una o más ciudades se hayan rendido por estratagema o por traición, se concibe. Pero que hordas salidas del desierto en Asia, en Africa, en Europa, se hayan apoderado como en una gigantesca redada de centenares de ciudades, algunas de las cuales eran las más importantes entonces existentes, no puede concebirse. Alucinantes son en este caso la mentira y el delirio. Para los cronistas árabes de la primera época la conquista de España es el resultado de un truco formidable realizado por dos afortunados truchimanes. Pasados el siglo XI y la contrarreforma musulmana, se trata de un acontecimiento milagroso concedido a los creyentes por la Providencia para la mayor gloria del Islam.

Era menester explicar tan magno episodio de modo natural para apartar la idea de una intervención divina que hubiera favorecido a los muslimes. Han recargado los historiadores cristianos la situación de España bajo el gobierno de los visigodos con las tintas más negras. Aterrorizaban los germanos a los españoles. Un divorcio profundo dividía a la sociedad. Para sacudirse del yugo de estos amos insoportables estaban dispuestos a aliarse con el mismísimo demonio. Se ha hablado también de los judíos. ¿Cómo no? Habían naturalmente traicionado a la nación que en su diáspora los había recibido. Todas las locuciones grabadas al por mayor, las frases hechas que se repiten sin discernimiento, las más descabelladas ideas, han sido empleadas para dar a la fábula una apariencia de verosimilitud. Desde Jiménez de Rada (siglo XIII) han recurrido ciertos autores a los expedientes más extraordinarios para explicar el éxito de la fulminante ofensiva. Aún hoy, ¿no atribuía un colaborador de una voluminosa Historia de España la dominación árabe a la superioridad de su arte militar? Había atravesado la península su caballería invencible como una división blindada.

Durante tres siglos, del V al VIII, ha constituido la nación hispana una estructura importante, cuya cultura destaca en las de Europa Occidental. Podrá el lector en el curso de esta obra ponderar algunas de sus manifestaciones: su arte extraordinario hasta fechas recientes desconocido, su escuela de Sevilla cuyo Isidoro ha sido uno de los grandes maestros de la Edad Media cristiana. Por otra parte, han dado al traste los historiadores extranjeros con el mito de las invasiones realizadas por los bárbaros. Con ello el problema político de los

germanos dominando a los españoles debía de plantearse sobre otras bases.

No eran los bárbaros invasores que habían asaltado y derruido las fronteras del Imperio Romano, como se ha dicho. Si hubiera sido así, les hubiera sido difícil atravesar por ejemplo los Pirineos y desparramarse por la península sin vencer fuertes oposiciones que hubieran dejado algún rastro en los textos. Nada existe que permita suponer tal cosa. Son mucho más sencillos los acontecimientos. Los germanos en estos tiempos eran sencillamente la guardia civil del Imperio. Cuando la descomposición general del tinglado político, económico y social, tuvieron sus jefes que tomar medidas enérgicas en sus circunscripciones respectivas por la sencilla razón de que eran los responsables del orden público; por lo cual poseían la fuerza armada.

Era esto la consecuencia de una larguísima evolución anterior. Como no podía el tesoro imperial pagar a sus mercenarios, se les había entregado haciendas para indemnizarles; estos legionarios bárbaros habían sido convertidos en federados, siguiendo un procedimiento similar al proceso en virtud del cual se habían federado las ciudades. Mas, tenía que ocurrir un hecho ineludible: «*Una unidad militar está instalada en unas tierras y se las ingenia para atender a sus necesidades. Entonces este regimiento no es un regimiento*» (Gauthier) [18].

Por imposición de las circunstancias, estaban en el siglo V estos bárbaros tan bien romanizados y asimilados al ambiente general, que al verse obligados a ocuparse de política incurren en los mismos vicios que los ciudadanos romanos. Se dividen y se pelean entre sí; lo que demuestra que estos hombres, cualesquiera que fueran sus orígenes y su educación, estaban dominados e impulsados por fuerzas que no podían controlar. Con la ausencia de una documentación adecuada que permitiera ni tan siquiera pergeñar una visión panorámica de estos días aciagos, se han interpretado los movimientos militares que emprendían estas compañías como si fueran invasiones; cuando se trataba generalmente de operaciones de policía emprendidas para remediar una situación apurada. Con el curso de los años, atrapados por la rueda de la fortuna, tuvieron estas antiguas legiones que pronunciarse ante la anarquía universal de un modo hasta entonces jamás visto; pues se trataba de crear un orden nuevo. De aquí, alianzas y oposiciones entre sus jefes, los cuales de lance en lance se convirtieron en reyezuelos más o menos independientes y al fin y a la postre en auténticos monarcas.

Confusa era la época. Han contado a veces las crónicas estos acontecimientos de un modo que transparenta cierta animosidad en contra de estos gendarmes. Pero descontando las destrucciones y las desgracias propias del caso y probablemente inevitables, no tenían siempre los tiros una finalidad política. En lo que concierne a España, basta con leer la crónica de Idatius (395-470), la única que poseemos acerca de estas invasiones en la península, para comprender que su autor al confundir a los invasores de su Galicia natal con los improperios más calificados, no lo hacía porque eran conquistadores extranjeros, sino porque eran arrianos. Cuando eran innecesarias o molestas estas compañías, se las podía dirigir hacia otro destino. Si los vándalos acaudillados por el temido Genseric hubieran sido unos invasores que conquistan Andalucía, ¿hubieran podido los vencidos andaluces deshacerse de ellos mandándolos a Tunicia, es decir... donde el diablo perdió el poncho?

Según Delbruck, en esta época no ha llegado la población germana que vivía entre el Rhin y el Elba a sobrepasar el millón: cinco habitantes por kilómetro cuadrado [19]. De ser así, no puede concebirse una invasión demográfica de estos pueblos sobre las tierras mediterráneas, que poseían en aquel entonces un clima distinto al actual y la mayor densidad del continente. Los visigodos romanizados desde fecha muy remota componían en la península una minoría ínfima. Poco a poco fueron asimilados y su influencia como tales germanos ha sido escasísima en la cultura nacional, por no decir inexistente. No han dejado rastro de importancia en el idioma. Las palabras de origen godo que existen en el español, unas cincuenta según los filólogos, tienen una génesis anterior a la Alta Edad Media. En una palabra, por circunstancias que pertenecen a la descomposición del Imperio Romano y de su civilización, ha sido gobernada España por una casta militar extranjera. Ruda y basta de modales, siguiendo una constante histórica, se emparentó con las viejas familias que poseían la riqueza agrícola. La ley célebre en virtud de la cual fueron autorizados los matrimonios mixtos no tenía en realidad otro objeto que confirmar una situación de hecho. No estaba destinada para la población en general. Basta con leerla para apreciar que estaba dedicada a los romanos y a los godos que pertenecían a las clases sociales superiores. Era un acuerdo entre la casta militar y la aristocracia. No podía ser de otro modo desde el momento que los visigodos componían una minoría en la masa de la población [20].

Los autores que en fecha reciente han estudiado la España de la Alta Edad Media destacan el proceso de asimilación que se manifiesta desde el siglo VI entre godos e hispanos. En el VII adquiere un mo-

vimiento acelerado. Por consiguiente la interpretación que explicaba la conquista de España por las disensiones raciales o culturales existentes entre ambas comunidades, es sencillamente falsa. Por otra parte, desborda la cuestión el marco de la península. Es todo el problema de la expansión del Islam el que de nuevo ha de plantearse. Pues las mismas dificultades se presentan en Oriente como en Occidente, en Aquitania, en Irán, como a orillas del Indo. En esta jornada de la epopeya humana había que eliminar los mitos y las falsas tradiciones. Han sido descritos estos acontecimientos en contra de las normas más elementales del sentido común. Los autores modernos que los han estudiado eran especialistas capaces de leer en el texto las viejas crónicas escritas en árabe clásico. Por tradición de escuela estaban más adiestrados en ejercicios literarios o filológicos que en los grandes complejos del pasado. Eran eruditos, no historiadores. En sus trabajos repitieron en un lenguaje moderno los relatos que destacaban los antiguos manuscritos. Fija a veces estaba su atención sobre hechos menores que en general solían tener un alcance local. Les infundían recelo las discusiones concernientes a la evolución general de las ideas, sobre todo de las religiosas. Y así, el mito cuajado a lo largo de la Edad Media ha sido repetido hasta el siglo XX. No era esto muy apropiado para alcanzar una cierta comprensión de la historia del Oriente cercano, ni para desentrañar las grandes encrucijadas de la historia universal.

3. *LAS FUENTES Y SU CRITICA*

No existe documentación contemporánea sobre la invasión de España por los árabes. Las dificultades que debe vencer el historiador para reconstruir un estado de opinión desaparecido.

Crítica de las crónicas árabes *en razón de la contrarreforma musulmana realizada en el Magreb al fin del siglo XI. Distinción que hacemos entre las crónicas bereberes del X y del XI y las árabes posteriores.*

Crítica de las crónicas latinas. *Sólo las crónicas latinas del IX y X poseen un cierto interés.*

Sus caracteres generales:
Lo maravilloso en las crónicas latinas del IX.
Lo novelesco en las crónicas bereberes.

El contexto histórico

Sorprendido quedará el lector al saber que no existen testimonios contemporáneos que describan la invasión de España por los árabes, o que tengan alguna relación con estos acontecimientos. Lo mismo nos ocurrió hace treinta años cuando lo averiguamos al empezar estos estudios. ¡Con qué rutina se han repetido en todos los textos variaciones similares sobre un mito creado en la Edad Media! ¿No se refieren todavía algunos a un testigo presencial de estos hechos, el obispo Isidoro Pacense, cuando hace ya más de un siglo que se ha demostrado su carácter fabuloso? No sólo se ha escrito este episodio de la historia patria de un modo descabellado, sino aun sin la más elemental documentación. «*Epoca fecunda para el novelador y el poeta, pero que es una laguna en los anales de la península*», escribía Dozy en sus *Recherches;* pues, «*desde el reinado de Vamba hasta el de Alfonso III de León, ni los cristianos del Norte, ni los árabes y mozárabes del*

Mediodía escribieron nada que conozcamos» (Saavedra) [21]. Ante esta situación y el laconismo de las crónicas latinas no dudaron los antiguos historiadores: Recogieron sencillamente en los viejos manuscritos árabes, escritos varios siglos después de los episodios que relatan, recuerdos de aventuras más o menos fantásticas emprendidas por caudillos bereberes, los cuales adaptados a fábulas egipcias han constituido la base histórica según la cual había sido España invadida por ejércitos llegados nada menos que desde el desierto de Arabia.

El mismo problema, la ausencia de una documentación contemporánea, se plantea por aquellas fechas en todo el ámbito mediterráneo, en Africa del Norte como en el Próximo Oriente, en España como en el Imperio Bizantino. Por una extraordinaria coincidencia no queda un solo texto, ninguna obra literaria de esta época, una de las decisivas en la evolución de la humanidad. Esto se explica por una idéntica causa, imperante en todos estos lugares: la efervescencia de las luchas religiosas, la pasión que ha aniquilado todo documento cuya supervivencia podía perjudicar los ideales defendidos en terribles guerras civiles.

«*Durante diez siglos,* nos dice Louis Bréhier, historiador renombrado del Imperio Bizantino, *de Procopio (siglo V) a Phrantzes (siglo XV) con la ayuda de una serie de crónicas, de historias políticas, de biografías, de memorias conservadas en numerosos y excelentes códices, nada ignoramos de la historia de Bizancio. Cada siglo ha producido una crónica y un historiador. Sólo existe un vacío desde el fin del siglo VII hasta el principio del IX, período de las invasiones árabes y de las luchas iconoclastas. Se han perdido las crónicas de esta época, pero nos dan obras posteriores la substancia de los acontecimientos*» [22].

No aportan estas obras posteriores ninguna luz, en Bizancio, en Toledo, como en Córdoba. Y no podía ser de otro modo, pues se trata de una constante histórica: Nada es tan difícil como reconstruir un estado de opinión desaparecido. Al cambiar, se ha esfumado. Incapaces son los cronistas siguientes de resucitarlo en sus páginas, tanto más que ignoraban la importancia del juego de las ideas en la sociedad para el desarrollo de los acontecimientos. Un episodio concreto e importante: un terremoto, la muerte del príncipe, una epidemia, el asedio de una gran ciudad, un eclipse, produce un impacto preciso en las mentes y queda el recuerdo en la tradición. Una opinión que está en el aire, al modificarse o desaparecer no deja ningún rastro; sobre todo en aquellos tiempos remotos en que eran escasos los documentos escritos. Para comprender su impotencia, basta con advertir las dificultades con que han tropezado los historiadores para esclarecer el ambiente del siglo XVI con sus discusiones teológicas y sus guerras

civiles. A pesar de ser una época tan cercana a nosotros no ha podido ser bien conocida hasta nuestros días.

Eran infranqueables los obstáculos, sobre todo cuando era contrario el ambiente desaparecido al existente en los días en que escribía el cronista. ¿Quién sería capaz en aquellos tiempos en que no se había creado método alguno de investigación histórica, de alcanzar la comprensión de una opinión que no era ya la suya, pero que había sido anteriormente compartida por los de su raza y de su nación? Si con un esfuerzo genial le hubiera sido posible entender el drama anterior ¿hubiera podido exponerlo con todo realismo a sus compatriotas sin ser quemado vivo o sin que le arrancaran los ojos como era costumbre en los dominios del *basileus*?

Es fácil estudiar en nuestros días los diferentes momentos vividos por la humanidad y averiguar lo que separa aquellos en que impera un dogmatismo rígido, de otros en que lograba florecer el espíritu crítico. En otros tiempos, en un ambiente paralizado por la esclerosis, sin posibilidad de evolución, no era posible comprender y menos explicar a los demás cómo se había formado esta parálisis en los espíritus. Según pretenden los psicoanalistas, conocido el origen de la psicosis, se desvanece. Si hubieran podido concebir los bizantinos cómo y por qué un número importante de sus antepasados —en gran parte provinciales asiáticos, poseedores de su misma tradición cultural—, se habían convertido a otro complejo de ideas religiosas evolucionando hacia el Islam, hubiera quedado su dogmatismo resquebrajado, su Estado teocrático amenazado en sus bases.

En estas condiciones, de acuerdo con sus medios podían estos eruditos emprender la fantástica tarea de escribir la historia del mundo; pero en cuanto tenían que exponer los hechos ocurridos en los siglos VII y VIII, en los que se había realizado una gigantesca mutación religiosa, se estrellaban contra una pared, mejor dicho se perdían en la niebla que los envolvía. Como era menester proseguir adelante, se metieron en el único camino propiciatorio entonces conocido: el mito creado por un complejo desconocido por ellos, la invasión de las provincias por los árabes.

La comprensión de acontecimientos ocurridos dos o trescientos años antes era difícil de alcanzar tanto para los cronistas bizantinos y latinos, como para los musulmanes. Por esto, convenía el mito a todo el mundo, sobre todo en los días en que un dogmatismo rígido imperaba en los dos campos enfrentados. Era más cómodo para el intelectual cristiano enunciar que una potencia enemiga, lejana y anónima, había invadido una parte del territorio, que confesar la existencia de otra opinión, distinta de la que dominaba en sus días,

y a la que se habían adherido una gran parte de sus antepasados. Era más conveniente para el cronista árabe ensalzar las proezas de los abuelos, lo que enardecía el amor propio colectivo, que también reconocer la misma verdad en sentido opuesto: la florescencia de otras ideas, diferentes de las que sojuzgaban ahora a las mentes.

No podían desprenderse de esta servidumbre las crónicas cristianas o arábigas que se han ocupado de la pretendida invasión de España o hacen a ella referencia. Sobre todo las primitivas en las que arraigan las raíces del mito. No se trata de una cavilación arbitraria por nuestra parte. Tenemos los testimonios suficientes para demostrar la existencia de este estado de opinión en el siglo IX. Por ejemplo, recelaron los intelectuales musulmanes de los hechos ocurridos en su tierra, tales como sin duda eran entonces referidos, y para averiguar la verdad de lo sucedido se dirigieron a sabios egipcios para ser instruidos. Insistiremos en este incidente en el capítulo duodécimo, cuando tratemos de la formación de la leyenda. Por ahora nos basta saber que los autores orientales consultados transpusieron a la Historia de España su interpretación de los acontecimientos que habían trastornado Egipto en el siglo VII. Lo mismo que la tierra de los Faraones, había sido invadida la península por los árabes. Mas, como para su entendimiento se encontraba este país en los fines del mundo, les pareció que debía de ser fantástico y misterioso. Por esto en sus escritos se transforma la anécdota en cuento de hadas.

¡Qué aventuras! Muza y sus árabes luchan contra estatuas de cobre que lanzan flechas sin fallar el objetivo. Se equivoca nuestro héroe, embiste una ciudad habitada por genios, los cuales le recomiendan cortésmente el irse con su música a otra parte; orden que el guerrero por demás escamado se apresura a cumplir. Encuentra en el tesoro toledano abandonado por los godos un cofre en donde había encerrado Salomón unos diablejos de mala catadura. Ignorante del maleficio abre Muza esta caja parecida a la de Pandora y antes de tomar las de Villadiego le dice uno de los prisioneros saludándole como si fuera el rey de Israel: «¡Qué bien me has castigado en este mundo!». Cierto, con el tiempo han eliminado los historiadores estos relatos maravillosos, pero ninguno se ha atrevido a mandar al cesto de los papeles la esencia de la fábula que les sirve de base. Y a pesar de este origen egipcio tan sospechoso, conocido desde los trabajos de Dozy, se ha mantenido en todas las historias el mito de la invasión.

Por otra parte, han sido escritos los textos árabes más importantes después de las crisis almoravide y almohade que con acierto Marçais ha llamado la contrarreforma musulmana; movimiento de ideas que

en el Magreb y en Andalucía estabiliza y fija en el XI y en el XII la creencia islámica. Antes de estas fechas no había logrado la nueva religión en estas regiones periféricas el dogmatismo que hoy día le caracteriza. Antes no estaban separados por un foso infranqueable el cristianismo y el mahometismo. Estaban entremezclados, como lo apreciaremos en un capítulo próximo; componían un magma creador en extremada ebullición. Fue lentamente, con el curso de los siglos, cuando atraídos por polos opuestos apareció la divergencia posterior.

Ahora se entiende la importancia de la fecha de esta contrarreforma para el análisis de los textos árabes. Los que son posteriores a esta reacción pertenecen a autores de los que conocemos perfectamente la personalidad. Han sido escritos en una época en que el ambiente religioso era del todo distinto al que existía cuatro siglos antes, cuando ocurrieron los hechos. Apoyarse en estas crónicas para escribir la historia de los siglos VII y VIII conduce a un manifiesto anacronismo; como si los historiadores europeos para exponer los acontecimientos de la Edad Media en Occidente buscasen su documentación en los escritos polémicos de autores del XVI, obsesos por las guerras de religión. Es precisamente a partir del siglo XII, en razón de esta contrarreforma, cuando ha adquirido el mito su última contextura. No pudiendo los historiadores musulmanes explicar racionalmente estos acontecimientos, para salir del apuro habían echado mano de la divinidad. Había intervenido la Providencia para dar a los creyentes la superioridad de las armas. Milagrosa había sido la expansión del Islam en España. Con una atenta condescendencia había favorecido esta gesta para ayudar a los partidarios del Profeta. Adelantábanse en varios siglos los historiadores y teólogos musulmanes a las tesis de Bossuet.

En estas condiciones deben rechazarse los textos árabes escritos en los tiempos de la contrarreforma o después de ella para el estudio de la génesis del Islam en el Magreb y en la Península Ibérica. Pueden acaso ser útiles para el análisis de la historia posterior a la invasión; no tienen autoridad alguna para aclarar o resolver el problema que nos interesa. Ocurre lo mismo con los escritos latinos aparecidos por las mismas fechas, pues han seguido sus autores a los musulmanes.

En sus obras históricas introdujo Jiménez de Rada (siglo XIII) en Occidente el mito de la invasión en su versión definitiva. Aderezó para ello con el aliño oriental la salsa occidental. Habían sido aherrojadas las poblaciones por el fuego y el hierro. No padecía por ello la fe de los cristianos; pues la sarracina había sido un justo castigo del cielo motivado por los pecados cometidos en tiempos de los reyes godos. Más tarde, de rondón se coló la novela: La seducción de la

hija del conde de Ceuta por Rodrigo, el rey de Toledo, había sido la gota que hizo rebosar el vaso. Pues para vengar el honor de su hija, había dirigido el padre el desembarco de los musulmanes en la costa andaluza. Se desencadenaba entonces la cólera divina. Abandonados por el Sumo Hacedor, habían sido los cristianos sumergidos por una oleada imponente de caballería arábiga que había asolado el país con la fuerza del simún llegado caliente del desierto.

Para los objetivos de esta obra sólo poseen las crónicas latinas anteriores al siglo XI un cierto interés, desde luego muy desigual. No aporta ninguna de ellas una relación ordenada de los acontecimientos políticos, nacionales e internacionales. Pero las más antiguas redactadas ciento cincuenta años después de la pretendida invasión, más cercanas al ambiente que existía al principio del VIII, insinúan a pesar de todo un cierto reflejo, tenuísimo, de lo que había sido, que no se encuentra en las posteriores. De aquí un gran contraste con las bereberes. Se puede en ellas señalar palabras, expresiones, que derivan de un estado de opinión ya lejano, las que en nada se emparentan con la interpretación clásica. Se puede destacar en estos textos las raíces del mito y discernir su futura evolución. Nada semejante se puede hacer con las bereberes, que difieren grandemente de las cristianas. Compuestas en el XI no se sustraen a la transformación de la sociedad en que alientan. El presente les enmascara el pasado. Incapaces son sus autores de apartar la niebla que les rodea, niebla tan opaca que les difumina el hecho de las generaciones anteriores con su modo de ser y sus problemas. Se destacan de las posteriores. Menos dogmáticas que las de la contrarreforma, laicas a veces, son manifestaciones de tradiciones locales norteafricanas.

No abrigamos por nuestra parte duda alguna. Han existido en el VIII y en el IX textos que representaban el pensamiento de los partidarios hispánicos del unitarismo; es decir, de los premusulmanes. Escritos en latín, han sido perseguidos por los cristianos ortodoxos y abandonados por los recién convertidos al Islam, los cuales habían aprendido el árabe olvidando la lengua de sus mayores. Han desaparecido. Tan sólo se halla un eco de este ambiente, energético y en plena evolución, en algunas crónicas posteriores, de las que dos han llegado hasta nosotros: Una cristiana que se había atribuido a un fantástico Isidoro Pacense, otra escrita en árabe cuyo autor es Ahmed al Rasis. Ambas reflejan un sabor muy particular, sus redactores habían vivido en el sur de la península, las llamamos por esta razón: andaluzas.

Por ser su filogenia distinta difieren grandemente de las bereberes, pertenecen a un género histórico que denota una influencia bizantina.

Con toda probabilidad sus creadores conocían bibliografía griega, de primera mano como en el caso del texto latino, por traducciones probablemente en cuanto al Moro Rasis. Poco influidas por las crónicas egipcias, contrastan con las bereberes que al fin y al cabo sólo son unos epítomes de recitales contados de generación en generación por las tribus de Marruecos.

Ajbar Machmua es el prototipo de las mismas. Escrita hacia 1004, reúne en un conjunto bastante incoherente el relato de aventuras vividas por antepasados marroquíes, desembarcados en España en el VIII. Estas hazañas han sido embellecidas y exageradas en cada generación de narradores de tal suerte que estos mercenarios o aventureros de la acción y acaso de la idea que han intervenido en las luchas emprendidas por los partidarios de la Trinidad y los discípulos del unitarismo, han sido transfigurados en héroes legendarios. Después de la interpretación dada por los egipcios y los autores de la contrarreforma, era fácil a los historiadores y a los especialistas contemporáneos empalmar estas acciones individuales con los grandes hechos del «milagro». Convertidos anteriormente en poesía por la leyenda, fueron entonces asimilados a seres históricos en carne y hueso. Volvían a recobrar una apariencia humana, pero en nada se parecían al modelo original. Disfrazábase el héroe de conquistador, el conquistador del lugarteniente de un poder lejano y misterioso que por eliminación tenía que ser el de Damasco: lo que era ya una flagrante inexactitud histórica.

Así se explica cómo la lectura de estas crónicas produce en el hombre de ciencia perplejidad y estupefacción. No sólo existe un abismo según que sean cristianas o musulmanas, hispánicas o bereberes; no concuerdan los hechos ni en las que están escritas en el mismo idioma. Son las arábigas más prolijas que las latinas, pero están ambas plagadas de errores, cuentan fábulas inverosímiles, pecan de anacronismo. En cada escrito son distintos los hechos.

Reconocen todos los autores estas deficiencias; pero nadie, que sepamos, ha seguido los consejos del historiador alemán Félix Dahn, que en el siglo pasado advertía: Ha podido ser Roderico el último rey de Toledo, pero de cierto no sabemos más que su nombre visigodo [23]. Los especialistas, incluidos los contemporáneos, no podían admitir que su erudición tan penosamente adquirida para nada sirviera. En 1892, con gran sinceridad se oponía Eduardo Saavedra a tan lógica e ingrata deducción. «*Las crónicas están plagadas de hipérboles, contradicciones y anacronismos; pero si por motivos tales hubiésemos de cerrar la puerta al estudio de una época, cerrojar con desprecio cuanto acerca de ella nos dicen los antiguos, vendrían a quedar en*

blanco muchas de las más importantes páginas de la historia universal» [24]. Así, los autores, los unos sin mencionarlo, los otros con vocerío, han saqueado los viejos pergaminos para embadurnar con tinta estos folios nítidos. Mejor pertrechados, han eliminado los modernos los errores más patentes, las leyendas más fantásticas, los anacronismos evidentes por demás. Como no se atrevían con el fondo de la cuestión, se repetían en sus obras las contradicciones de los antiguos manuscritos, como lo hemos apreciado en el capítulo anterior.

Nos permiten ahora estas consideraciones reunir en grupos independientes las crónicas, no en razón de sus autores o del idioma en que están escritas, sino de acuerdo con su filogenia:

Las crónicas egipcias. Pertenecen al siglo IX, pero reflejan a veces conceptos anteriores a la fecha en que las redactaron sus autores. Recogen ya los elementos del mito que empezarán a ser difundidos en España. A nuestro juicio, coincidente con la mayoría de las opiniones, las que interesan a nuestro problema son:

a) Una crónica sobre la historia de la conquista de Egipto por los árabes. Ha servido de modelo para la descripción de las pretendidas invasiones posteriores. Tiene por autor al egipcio Ibn Abd alHakam, muerto en 871. Han sido recogidas estas tradiciones fabulosas por autores, sean bereberes como Ibn alKotiya, sean árabes como Ibn Adhari, Al Makari, etc.

b) El *Tarikh* de Ibn Habib, teólogo musulmán español, muerto en 835. Dozy ha demostrado que el verdadero redactor del texto ha sido su discípulo: Ibn Abi al Rica, quien mezcla su propio saber con las enseñanzas de su maestro. De acuerdo con ciertos acontecimientos en la obra mencionados —la amenaza que mantiene sobre Córdoba la rebelión de Ibn Hafsun—, ha debido ser redactado en 891.

c) La crónica *Adadith al Imama Wa-s-Sivasa, Relatos concernientes al poder espiritual y temporal.* Por mucho tiempo ha sido atribuida al conocido escritor Ibn Cotaiba (828-889). Dozy ha demostrado que ha sido compuesta en 1062. Posee el mismo ambiente fabuloso que las anteriores.

Desde un punto de vista estrictamente documental no poseen, ni gozan hoy día estos textos de ninguna autoridad. Interesantes son solamente para reconstruir las raíces del mito de la expansión del Islam por el mundo. Por orden cronológico se deben de agrupar las restantes crónicas del modo siguiente:

Las crónicas latinas de autores nórdicos que pertenecen a los siglos IX y X.

Las crónicas andaluzas que son del X.

Las crónicas bereberes que pertenecen al siglo XI. En las poste-

riores los únicos textos que merecen una lectura atenta son las obras de Ibn Kaldún (1332-1406), historiador tunecino de origen andaluz.

En el apéndice primero damos una relación de estas crónicas, con la crítica de sus fuentes y de sus códices, en la lista de los textos, anteriores y posteriores al siglo VIII, que nos han servido para este estudio. Por su importancia hacemos un análisis crítico de la llamada *Crónica latina anónima,* antiguamente atribuida al obispo Isidoro Pacense, en el apéndice segundo.

Si se eliminan las egipcias y los textos cuyas fábulas reproducen, se advierte que las únicas crónicas merecedoras de alguna consideración se cuentan con los dedos. De acuerdo con su génesis presentan ciertos caracteres generales que les son comunes. Conviene subrayarlos para reconstruir la orientación que tuvieron los acontecimientos. Sin embargo, no debemos hacernos ilusiones. «*Aportan más detalles las crónicas árabes que las cristianas sobre el reinado de Roderico, el último rey de Toledo,* escribe Levi- Provençal en 1950. *Las unas y las otras son naturalmente muy posteriores al siglo VIII y los relatos que nos dan parecen de una autenticidad sospechosa*» [25].

Esta atinada observación hecha por un autor que goza de gran autoridad a pesar de no haber sabido desprenderse del mito de la invasión, permite juzgar el alcance histórico de estos manuscritos. Como documento es muy escaso. Temerario sería fundarse en ellos para esforzarse en reconstruir los acontecimientos del siglo VIII. Sabiamente nos tenemos que contentar con averiguar los términos de su evolución. Mas, como lo apreciaremos en las próximas páginas, la lectura de estos textos es insuficiente para determinarlos: el peligro del tropiezo se esconde tras cada palabra. Para poder recoger de la misma alguna utilidad, es menester emplear dos métodos críticos diferentes:

El uno concierne al ambiente que se desprende de las crónicas, con lo cual será posible destacar las raíces del mito y acercarnos a los hechos auténticos, el otro tiene por objeto la reconstrucción del contexto histórico; para lo cual es menester encuadrar los hechos referidos en la evolución general de las ideas-fuerza que dominaban en aquel tiempo y que por esta razón han dado un sentido a los acontecimientos.

CARACTERES GENERALES

a) *Lo maravilloso en las crónicas latinas*

Se caracterizan las crónicas latinas por un elemento maravilloso de tipo religioso descrito con gran ingenuidad, inexistente en las que llamamos andaluzas o bereberes. Las árabes posteriores, como hemos dicho, se amparan tras un razonamiento teológico. En ambos casos se trata de la intervención de la divinidad. Mas, cuando en las cristianas viene la Virgen en socorro de sus paladines para ayudarles a mejor asestar sus estocadas sobre la cabeza de los infieles, en las musulmanas redactadas por autores de mayor altura intelectual interviene la Providencia para favorecer la expansión del Islam de modo menos aparatoso, pero continuo y eficaz. Por el contrario, las bereberes se distinguen sobre todo por su carácter novelesco.

Los conocimientos adquiridos en nuestros días nos enseñan que los acontecimientos del siglo VIII son producto de una competición religiosa; superan y envuelven los actos políticos que adquieren de este modo un aspecto secundario. Mas no tratarán los cronistas cristianos de explicar lo ocurrido en el VIII con argumentos teológicos, como lo harán más tarde Jiménez de Rada y otros para contestar a los contrarreformistas musulmanes. Tenían que explicar a sus lectores el descalabro sufrido. Siempre ha sido difícil reconocer una derrota y en todos los tiempos se ha impuesto el laconismo para confesar en el pergamino o en el papel tan penosa verdad. Así, corroe en tal grado la susceptibilidad a estos autores que no se atreven a decir quién es este enemigo que les ha metido en cintura. Siempre está designado de modo vago e impreciso. Ninguna alusión a un Estado extranjero que manda sus ejércitos a invadirles. Poseen los relatos incluidos un carácter local, jamás desbordan los límites de una región determinada. No puede deducirse una visión de conjunto que alcanzara a la península. Dado su anonimato, no se sabe con qué clase de personajes tienen que habérselas los cristianos. El herético infiel, caldeo o árabe, mejor dicho sarraceno, lo mismo puede ser un vecino aparecido por el lugar desde una provincia próxima, que un aventurero recién llegado de Asia. Es fácil entender las consecuencias de este mutismo: Había favorecido con un ambiente de imprecisión nebulosa la creación y la evolución del mito.

En cuanto dejan de estar cohibidos por su condición de vencidos, recuperan los latinos del IX el estilo que impera en los textos anteriores de la época visigoda. Poseen la misma contextura y como en

ellas se expande lo maravilloso con encantadora buena fe. He aquí un ejemplo típico: Cuando en 587 abjura del arrianismo Recaredo se sublevan en muchas partes los partidarios de esta herejía. Arrianos que habitan en unas regiones cuyo conjunto en otros trabajos hemos llamado «entidad pirenaica», toman las armas en Cataluña y en Septimania. Según la crónica de Juan de Biclara, que la redacta un año antes de morir, en 590, estaban acaudillados por los condes Granisto y Wildigerio, secundados por el obispo Atalogo. El rey que residía en Toledo envía para someterlos al duque Claudio, gobernador de Lusitania. Consigue una derrota aplastante sobre el enemigo, pero estima nuestro cronista: eran los heréticos sesenta mil y sólo contaba el vencedor... ¡con trescientos hombres!

En los años de la invasión tuvo lugar una batalla en Covadonga, en las inmediaciones de una gruta dedicada a la Virgen, nos informa la crónica de Alfonso III. Se oponen los cristianos a un enemigo llamado de modo sucesivo: caldeo, luego árabe. Los ponen en huida. Ciento-veinticuatro mil quedan aniquilados. Sesenta mil logran escapar por los montes asturianos. Acosados en un valle que algunos suponen ser el Deva, cae sobre ellos un trozo de la montaña y los sepulta. No es un hecho único en la historia, pues así comenta nuestro cronista: «*No crean ustedes que se trate de un milagro estúpido o de una fábula. Acuérdense cómo en el Mar Rojo ha salvado el cielo a Israel de la persecución de los egipcios; lo mismo ha aplastado con la masa enorme de una montaña a estos árabes que persiguen a la Iglesia del Señor*» [26]. El carácter maravilloso de estos relatos, rasgo propio de la época, se ha conservado hasta nuestros días tanto en las obras de los historiadores y de los especialistas, como en los manuales escolares. Para los antiguos era incómodo poner en armonía los hechos históricos con sus principios religiosos, fueran cristianos o mahometanos, tanto más que ni los unos, ni los otros, estaban adiestrados en ejercicios teológicos o sencillamente exegéticos. Muchas veces no querían los más modernos enzarzarse en discusiones enojosas. En fin, numerosos autores contemporáneos eludían el problema por considerarlo anticuado y superado. Por todo lo cual, el carácter fabuloso de estos acontecimientos, cuyo origen —no hay que olvidarlo— pertenece al siglo IX, se mantiene aún en pie; se trate de la invasión de España por los árabes, de las batallas de Covadonga o de Poitiers, de la venida a España de Santiago o de su entierro en Compostela, del descalabro sufrido por Rolando en el valle de Roncesvalles.

Había intervenido un complejo religioso no sólo en la redacción de los textos, sino en la de los comentarios, fueran cristianos o musulmanes, antiguos o modernos. Sin embargo, es interesante obser-

var cómo en el curso del progreso constante de las ciencias históricas, mostraban algunos autores del siglo XVIII un espíritu crítico que luego no se encuentra en los del siglo pasado, ni en los actuales. Ponía en guardia, por ejemplo, el padre Feijoo a sus lectores acerca de las descripciones que se hacían de la batalla de Poitiers, en donde la novela era más importante que la veracidad histórica [27]. Otros, expertos en disciplinas teológicas, querían deslindar los terrenos para conciliar sus principios religiosos, a veces rígidos en demasía, con una interpretación científica de los hechos. El más representativo de estos eruditos es el padre Flórez. Nos detendremos unos momentos en algunos juicios suyos porque nos permitirán mejor comprender el espíritu con el cual han sido concebidos y redactados los viejos códices.

Gozaba Flórez de genio crítico suficiente para distinguir el oro del oropel. Sin embargo, impulsado por el complejo común de la época, daba sin reparo por auténticos hechos inverosímiles; en su tiempo se podían discutir con desenfado; en el nuestro prefieren la gran mayoría de los autores dar la callada por respuesta. Comentando la crónica de Juan de Biclara no pone en duda la veracidad de la empresa según la cual el conde Claudio había derrotado a sesenta mil herejes con sólo trescientos hombres. No son despreciables sus argumentos: Ningún error en la lectura del texto; ningún cero añadido. Contemporáneo era el cronista de los acontecimientos. Habían ocurrido próximos al lugar en donde residía. No era un simple el testigo. Se le considera como la personalidad más competente en humanidades de su tiempo. Había permanecido largo tiempo en Constantinopla para ampliar estudios, como ahora se dice. Isidoro de Sevilla le envidiaba sus conocimientos del griego [28]. Abad del monasterio de Biclara, por sus méritos fue nombrado obispo de Gerona. No se puede dudar ni de sus conocimientos, ni de su buena fe. Por otra parte, escribe Flórez: «*Como tomó* (el conde Claudio) *las armas por la fe, verás que teniendo éste de su parte al Dios de los ejércitos, no es mucho que con pocos venza a muchos. Ni es tan exorbitante el suceso, que no tenga otros ejemplares, los cuales no por ser maravillosos, son increíbles, sino ciertos*» [29]. Había puesto nuestro hombre el dedo en la llaga. No cabía duda alguna. Al recoger el relato de este encuentro contado con simpleza, mala intención o sencilla estupidez, había discurrido Juan de Biclara del mismo modo que nuestro erudito del XVIII. Ahora bien, ya enfrentado con materias profanas, recobraba Flórez el sentido común. Algunas páginas más lejos del texto comentado, explica cómo Childeberto I, rey de Francia, había invadido los territorios de Amalarico que lo era de Toledo. Y encuentra natural

que poseyendo éste menos fuerzas hubiera sido vencido en el campo. «*La respuesta fue venir con un ejército superior a las fuerzas de Amalarico y por lo tanto vencerlo*» [30].

Cuando interviene lo maravilloso en favor del contrincante religioso, entonces se enfada nuestro agustino. Se puede leer una extravagante historia de Mahoma en un texto anónimo que prosigue la *Historia de los godos, de San Isidoro.* Había sido atribuida a San Ildefonso. Se sabe hoy día que ha sido escrita dos o tres siglos después de su muerte, en 667. «*Otra parte de la continuación insinuada incluye la historia de Mahoma, diciendo que vino a España a predicar sus errores: que puso púlpito en Córdoba: que San Isidoro había ido a Roma y al volver supo el nuevo predicador que estaba en su provincia, que envió ministros para que le prendiesen; pero que no tuvo efecto por cuanto apareciéndole el demonio al mentido Profeta, le previno que huyese. ¡Oh santo Dios! ¡Que se atribuya esto a San Ildefonso! ¡Y que se haya creído! Tales eran los siglos*» [31].

No se daba cuenta nuestro crítico de que también él se había tragado bolas de igual tamaño. Como tantos en similares circunstancias, tenía dos medidas para un solo y mismo objeto.

Exorbitante le parecerá acaso al lector que un sabio distinguido del Siglo de las Luces haya podido creer en la derrota de sesenta mil hombres, despachados por trescientos. Le contestaremos que asimismo resulta tan extraordinario que eruditos especializados del siglo XX hayan aceptado la conquista y dominio en quince años de los inmensos territorios comprendidos entre la Pequeña Sirte o golfo de Gabes y los Pirineos. Sin embargo este despropósito está admitido en todos los textos y se enseña en todas las escuelas de la tierra. Nos encontramos también con dos medidas. ¿Por qué?

En el primer caso todo el mundo ha practicado algún deporte, tiene alguna idea acerca de estas competiciones atléticas o ha sufrido la experiencia de la guerra y sus combates. Parece evidente que a menos de poseer una superioridad técnica aplastante (bocas de fuego o bombas atómicas), manejando ambos contendientes el mismo armamento como era el caso en aquella época, desaparecía la minoría ante la masa. No podía un hombre derribar a dos mil.

En el segundo caso los especialistas, los historiadores y el público en general no tienen un suficiente conocimiento de los problemas geográficos concernientes al tema. Están obsesos por el prejuicio histórico que llevan incrustado en la mente por obra de una enseñanza milenaria. Por otra parte, no ha existido hasta ahora otra interpretación que pudiera substituir a la por todos aceptada. Pudieron contestar: Se ha hablado árabe, ha existido una civilización árabe en España...

Estamos ahora en condiciones para disecar este complejo, aislando sus dos principales premisas: un prejuicio, el que sea, que se acrecienta con la fuerza de la rutina; la ausencia de un espíritu crítico, debido a una cierta pereza mental favorecida por una imposición milenaria. Si creían todos en la invasión, era poco probable que se esforzara alguno en buscar una solución a un problema que no había sido planteado. Asimismo, fácil es hacer responsable del carácter maravilloso de estos antiguos textos a sus autores. Eran hombres como nosotros. Si padecían prejuicios que nos parecen exorbitantes, ¿quién no los tiene hoy día?

Cuando escribía su crónica el abad de Biclara, estaba dominado por un complejo religioso; pero su razonamiento era en todo punto lógico. En su tiempo todo el mundo creía en los relatos fabulosos del Antiguo Testamento. Si hace algunos siglos han ocurrido hechos tan extraordinarios, ¿por qué no pueden repetirse en nuestros días? El razonamiento podía también adquirir un carácter profano. Ha realizado Sansón hazañas inverosímiles. ¿Por qué razón no haría lo mismo mi compatriota Claudio? Era difícil, en verdad, tirar la primera piedra al abad. Sin embargo había cometido una falta. Para empezar a escribir el relato de una acción sucedida no lejos de su residencia, tenía ante todo que asegurarse de la veracidad de los testimonios aportados. Hubiera debido de interrogar a los testigos presenciales de la batalla, confrontar sus declaraciones, precisar la cuantía de las fuerzas enfrentadas, averiguar las incidencias del combate: en una palabra, hubiera debido de realizar una investigación. Lo que no ha hecho.

Mas es justo reconocer dos atenuantes: No existía en aquella época tal método de trabajo y por otra parte, no está al alcance de cualquiera llevar a buen término estas indagaciones. Enseña la experiencia cotidiana la falta de sentido crítico en la mayoría de la gente. Por donde resulta que no es tan fácil como lo parece a primera vista encontrar un buen testigo: es decir veraz por su juicio y por sus condiciones de observación. Daremos de ejemplo el hecho ocurrido hace pocos años y que hemos leído en los periódicos.

Un domingo, en una ciudad norteña, van a almorzar a una venta afamada, situada al borde de la carretera principal, unos amigos amantes del arte culinario, dato interesante que demuestra que los protagonistas tenían una cierta cultura. El más madrugador trae unos hongos recientemente cogidos. ¿Son comestibles? Discusiones entre el donante, la cocinera y los demás comensales. Por fin se llega a un acuerdo. Se condimentarán, pero antes de saborearlos se les dará a probar a un gato; pues según opinión unánime es muy sensible la raza felina al veneno de los champiñones. Como a la prueba resiste relamién-

dose el testigo, todos a comer, reír, beber, cantar. El buen humor es general y contagioso, pues se unen unos vecinos de mesa al orfeón improvisado... De repente se desliza un rumor, se afina, engrandece, estalla cual bomba horrorosa: ¡El gato acaba de fallecer! Es general la desbandada. Todos suben a sus coches para alcanzar con velocidad suma la casa de socorro más próxima. Hay que buscar un antídoto al envenenamiento: Vomitivos, lavados de estómago, toda la farmacopea está puesta en uso. Grandísimo es el susto. Lloran las familias. Creen los compadres próximo su fin... y algunos llaman al cura para confesar sus pecados a fin de no perder el autobús que lleva al paraíso... Unos días más tarde se supo la verdad de lo ocurrido: Había muerto el gato,... ¡pero aplastado por un taxi!

Enseña este ejemplo... y podrían aducirse otros, con qué facilidad se desliza el error en la interpretación de los acontecimientos cotidianos, hasta los más anodinos, por gente de inteligencia normal. ¿Qué sería en los tiempos antiguos en donde los hombres de categoría superior eran pocos y superabundante la masa inculta? Nos puede responder el lector que existe puesto a punto desde el Renacimiento un método científico elaborado precisamente para impedir que pudiera caer el historiador en semejantes deslices. De acuerdo. Pero según nuestro leal saber y entender, se corroe el método científico ante los prejuicios, sean religiosos, sean nacionalistas o de cualquier otra categoría. Si se aplicara con honradez intelectual, la mitad de lo que cuentan los textos acerca de los acontecimientos ocurridos en los tiempos antiguos y modernos, tendría que suprimirse.

Creen los historiadores que ha sido invadida España por unos nómadas llegados desde el Hedjaz, sin habérseles ocurrido medir en un mapa el camino que era menester andar, ni tampoco estudiar en obras de geografía los obstáculos que era necesario vencer en tan larguísimo viaje. Se asegura en todos los textos que la reconquista empieza con la batalla de Covadonga, sin haber advertido que en esta arroyada sin salida alguna sólo pueden pelear unos cuantos guerreros y no centenares de miles, como lo aseguran las crónicas.

Más complejo es el caso del padre Flórez, pues prejuicio religioso y espíritu crítico se enredan en su mente. Tiene razón cuando rechaza la fábula mahometana. Perdido en su lejana Arabia, en guerra con sus compatriotas de la Meca, ¿qué objeto tenía la visita del Profeta a orillas del Guadalquivir? Pero se ha empeñado el buen padre, páginas antes, en demostrar la autenticidad del mito de Santiago, sin darse cuenta de que caía en el mismo pecado que acababa de censurar. ¿Qué objeto perseguían estos discípulos del Apóstol en Galicia? ¿Qué motivo les había arrastrado a emprender tan largo periplo para enterrar

su cuerpo en los campos compostelanos, en este fin del mundo, en este finisterre del que de seguro jamás había oído hablar? [32].

Para nuestras tesis revisten estas discusiones gran interés, pues nos permiten apuntar un juicio más exacto acerca del valor, como documento histórico, de las crónicas antiguas. El gazapo de Juan de Biclara se convierte entonces en un testimonio informativo. Nos consta la personalidad de este cronista. Vive en lugares próximos a la acción referida. No es un hombre de escasas luces. Sin embargo, nadie da fe a los términos de su relación. ¿Por qué? Porque en nuestros días no existe prejuicio alguno acerca de la competición que oponía a arrianos y trinitarios. Rinden en este caso el máximo, juicio crítico y método. Pero lo que se le ha negado al abad, se ha admitido en lo que nos concierne. Por veraces han sido tenidas las crónicas antiguas por la gran mayoría de los historiadores. Nadie ha puesto en duda el hecho de una invasión árabe, pese a ignorar la personalidad de los autores de estos textos, fabulosos en sus detalles. Se han tomado en serio unos cuentos que eran el fruto de ciento cincuenta años de habladurías. Fallaban ante el complejo, juicio crítico y método científico.

También se puede deducir de estas consideraciones otra enseñanza: En el tiempo se han mantenido ciertas fábulas, otras han sido rechazadas. ¿Por qué esta selección? Antiguamente, como en nuestros días, existían corrientes de opinión; lo que llamamos ideas-fuerza, cuyo dinamismo hemos estudiado en otra obra [33]. Las que favorecían o no contradecían la generalidad de los conceptos admitidos, se mantenían en pie: así el mito de la invasión. Desaparecían las otras. ¿Por qué no había prendido la fábula de la predicación de Mahoma en Andalucía? Porque era contraria a la convicción de los cristianos entonces imperante. Rechazaban en bloque todo lo que se refiriese a una predicación del Islam. Una sola interpretación del hecho hispano admitían: el hierro y el fuego. Estos eran la clave de su derrota. Por el contrario, era el mito de Santiago un bálsamo para curar sus llagas. Daba un vigor renovado a su nacionalismo naciente, tierno arbusto necesitado de cuidados miles. Por mimetismo removió la leyenda Occidente entero.

Con la evolución creadora del mito, lo accesorio, los cuentos maravillosos de las crónicas se olvidaban. De pie, sólo quedaba la estructura general, razón de todo lo demás: la invasión. Mas, el rememorar las fantasías y lo maravilloso de estos textos, fundamentos de la historia de España, producía disgusto, si no escándalo. Nuestra no es la culpa. Ahí están los códices con sus leyendas y sus fábulas. Si se admite el mito, es decir lo allí escrito, hay que tragarlas también.

b) *Lo novelesco en las crónicas bereberes*

Si los cuentos que nos relatan las crónicas latinas tienen el mérito de poner de punta los escasos cabellos de los eruditos, ¿qué será con la lectura de los textos árabes, en nuestro caso de los pertenecientes a la tradición bereber? Queda superado el complejo religioso musulmán. Leyéndolos se adentra el lector en un mundo fantástico e irreal. No se trata de analizarlos para extraer unos hechos históricos, «historietas» más o menos acarameladas. Se encuentra uno ante una literatura de mera imaginación, íntimamente emparentada con los cuentos de las mil y una noches.

Juzgue el lector por sí mismo: A los pocos meses de haber conquistado España, se enemistaron Muza y Taric, enfrentados en una violenta querella. Tales extremos alcanzó que se vieron obligados a ir a Damasco para justificarse ante el Califa, dejando el país abandonado sin el mando de una autoridad reconocida, lo que es ya inverosímil e increíble. No se imagine el lector que tuviera por causa el desacuerdo una divergencia de opinión con respecto a los graves problemas políticos que el dominio de tan gran territorio planteaba. Nada de eso. Se trataba de la posesión de una mesa de gran precio que se hallaba en el tesoro de los reyes godos, encontrado en Toledo. Cada uno de estos adalides pretendía tener derecho al objeto extraordinario. ¡Qué presa! Había pertenecido a Salomón.

Ualid ibn Abd el Malek (705-715) acababa de morir. Su hermano Solimán le sucedió en el trono y tuvo que resolver el litigio. Taric acusaba a su jefe. El había encontrado el mueble maravilloso. Muza, celoso de sus proezas, no solamente se lo había quitado, sino que ante sus guerreros le había cruzado la cara con su fusta. Contestaba el árabe que era merecido el castigo porque infringía constantemente Taric la disciplina. Replicaba entonces el bereber que le había pegado Muza enfurecido al ver la mesa coja, pues le faltaba un pie. Delicado era el problema. ¿Quién se había hecho el primero con este objeto inestimable? ¿No era menester para fallar el pleito invocar el genio de su primer propietario, el gran Salomón, ducho en similares enredos? De repente sacó Taric de bajo su manteo la prueba irrefutable que le acreditaba como el primer raptor... el pie que había roto, como demostración de su hallazgo.

Muza fue condenado. Según algunos, en recompensa sin duda por haber conquistado España, a pesar de su vejez recibió una tanda de palos que le mandaron por la posta al otro mundo. Nos confiesa *Ajbar Machmua* que pagó simplemente una multa importante...

y también le ayudó el disgusto a emprender el último viaje. Se fue Taric con su mesa no se sabe adónde. Y lo más extraordinario del caso: Jamás volvieron los dos conquistadores a España, cuando su presencia parecía indispensable para poner un término a las rivalidades que enardecían a sus subordinados. De acuerdo con lo que se nos cuenta, se convirtieron estos líos en guerras civiles entre árabes que duraron nada menos que sesenta años [34].

En estos cuentos de hadas surge un hecho sorprendente. Su hallazgo fue obra de Dozy, hace ya más de cien años. Lo hizo constar en la segunda edición de sus *Recherches,* en 1860. Sin embargo, nadie ha tenido la valentía de inferir las legítimas consecuencias que del mismo se deducen. Nos dice Habib en su obra *Tarikh* cómo estuvo en El Cairo estudiando con maestros egipcios. Esto ocurrió en la primera parte del siglo IX. Y una de las cosas interesantes para un español de las que tuvo conocimiento, fue el papel desempeñado por Muza en la conquista de España, enseñanza que adquirió de un sabio cuyo nombre no menciona. Supo también del desembarco de Taric por obra de un doctor de la misma nacionalidad: Abd Allah ibn Wahb. Dada la bibliografía que ha llegado hasta nosotros, Habib es el primer hispano que habla de estos acontecimientos; con lo cual resulta que la noticia de la llegada de los árabes a España, desde un punto de vista estrictamente documental, pertenece a la tradición egipcia y no a la hispánica. Más aún. Demostraba Dozy que el relato de estas hazañas invasoras era simplemente una reedición, adaptada a un país fabuloso, la Península Ibérica, de las fábulas maravillosas que se contaban en Oriente acerca de las guerras civiles del siglo VII. Transmitidas de boca en boca, habían sido transcritas al papel según los caprichos o las necesidades de cada autor.

Ocurría entonces algo grande. Demostraba la investigación que algunos de estos relatos eran más antiguos que el Islam. Tenían otros un origen bíblico. Hechos similares se contaban de siglo en siglo. He aquí algunos ejemplos recogidos por el eminente orientalista:

Se puede leer en la crónica de Ibn Abd alHakán lo siguiente: «*Cuando los musulmanes se apoderaron de la isla, los dos únicos habitantes que encontraron fueron unos hombres que trabajaban en las viñas. Hiciéronles prisioneros. Después mataron a uno de ellos, lo despedazaron y lo cocieron en presencia de los demás* (cristianos). *Al mismo tiempo cocieron otra carne en diferente vasija, y cuando estuvo en sazón, arrojaron ocultamente la carne del hombre y se pusieron a comer de la otra. Los demás trabajadores de las viñas que vieron esto, no dudaron que estaban comiendo la carne de su compañero. Puestos después en libertad fueron refiriendo por toda España*

que comían carne humana y contaban lo que había sucedido con el hombre de las viñas» [35].

Por lo visto era el truco eficaz. Atemorizados por las costumbres de estos árabes de Taric, se habían rendido los andaluces al conquistador para no ser objeto de guisos suculentos.

Cuando emprendió Dozy estos estudios se hallaba impresionado por una sensacional lectura. Acababa de leer la crónica bereber *Ajbar Machmua,* cuyo texto era entonces desconocido de los especialistas. Entusiasmado, exageró un poco su importancia, al creer que gozaba de autoridad propia: su autor no había recibido influencia egipcia alguna. No era exacto. En la cita que hemos hecho en el capítulo anterior acerca del asedio de Mérida por Muza, se menciona el terror que inspiraban estos «*devoradores de hombres*». Había pues leído la *Historia,* de alHakam. Por otra parte, nuestro orientalista describía su larguísima ascendencia: Ibn Adhari cuenta que el príncipe Ibrahim, fundador de la dinastía aglabita, había sacado gran partido de este truco, para conquistar parte del Magreb del que fue soberano en 809. Era ya un lugar común en el norte de Africa a principios del siglo IX. Desde aquella fecha se ha convertido en un tema del folklore universal. Adhemar lo cita con motivo de las hazañas realizadas por Roger el Normando, y Guillermo de Tiro atribuye el mismo hecho a Bohemundo de Antioquía.

Cuando invade Abd al Asis Levante, estaba gobernado por Teodomiro, nombrado probablemente por Roderico a cuyo bando pertenecería. Comprendiendo su inferioridad no quiso luchar en campo abierto y se encerró en la ciudad amurallada de Orihuela. Ante el número escaso de sus guerreros tuvo la idea de colocar en los muros, detrás de los hombres, a las mujeres del lugar, una lanza en la mano, la cabellera flotando sobre sus hombros de acuerdo con la moda masculina visigoda. Asustado al ver tanta gente, no se atrevió Abd el Asis a dar el asalto y concertó un pacto con su enemigo. Conocemos el texto por una interpolación del siglo XII y hacemos su crítica en el apéndice primero. Mas ocurre que ha demostrado Dozy que esta treta había sido ya empleada en Oriente, noventa años antes, por los defensores de la villa de Hadjr (¿Hadr en Mesopotamia?), asediada por Jalid [36].

El episodio más notable repetido es aquel por el cual se convierte Muza en un profeta de estampa similar a los del Antiguo Testamento. Se lee en el *Tarikh* de Ibn Habib y en el *Adadith* atribuido a su discípulo «*cómo al ruego de Muza se cayeron las murallas de una fortaleza enemiga por sí mismas, como las de Jericó al trompeteo de Josué*» (Dozy).

Se comprenderá entonces el poco crédito de que gozan las crónicas árabes y bereberes. Ni las unas, ni las otras nos describen o nos explican cómo se ha realizado la invasión de España y a cuenta de quién. No interesan los hechos históricos. De lo que se trata es de divertir al lector. De aquí el juicio inapelable de Gauthier: «*Exceptuando a un occidental a medias, como el gran Ibn Kaldún, los pretendidos historiadores árabes son pobres analistas, desprovistos de juicio crítico, absurdos, secos, ilegibles. Es muy sencillo: Jamás ha habido historia en Oriente*» [37].

Existen todavía mayores dificultades. Si, por una parte, no estaba muy adiestrado en los métodos propios de las ciencias históricas el espíritu que ha inspirado la redacción de los textos árabes, también es menester reconocer que jamás se habían atrevido los orientalistas occidentales a zarandear los prejuicios musulmanes. No se trata sólo de las crónicas. Los mismos textos fundamentales del Islam —aunque su idioma haya sido estudiado desde un punto de vista filológico— no han sido nunca objeto de análisis en razón de la crítica. Así, ha habido que esperar el año 1953 para que un arabista, Blachère, se enfrentara con el problema de fechar las suras del Corán. En estas condiciones se impone un hecho evidente: Tiene que escribirse de nuevo la historia del Islam y la de la civilización árabe.

En resumidas cuentas, para alcanzar una comprensión aproximativa de los acontecimientos ocurridos en España a principios del siglo VIII, hay que dar prioridad, a pesar de sus defectos, a las crónicas latinas y andaluzas. Servirán las bereberes para confirmar las noticias, muy concisas, que nos dan las primeras. Un nombre, un acontecimiento que se halle simultáneamente en varios textos, demostrarán la existencia de una tradición en una área suficientemente extensa para que se pueda deducir la veracidad relativa de un hecho histórico. Pues no hay que olvidar el contexto que envuelve las crónicas primitivas: Han sido escritas desde fines del IX hasta principios del XI. En lapso de tiempo tan largo las leyendas egipcias, que son anteriores a los códices norteños, han podido cruzar el Estrecho y extenderse por el ámbito de la península. Contrariamente a las autóctonas o las de cualquier otra procedencia, se han mantenido en la historia porque pertenecían al cuerpo mismo de la civilización árabe y las otras no gozaban de apoyo alguno. Dicho esto, la operación matemática y crítica resultante de la confrontación de los textos es elemental, dado el poquísimo número de manuscritos existentes. Se reduce a estas palabras:

A la muerte de Vitiza una competición opuso diversos pretendientes al trono vacante: de una parte, los hijos del difunto; de otra,

Roderico nombrado rey en Toledo de acuerdo con el derecho germánico consuetudinario. Los primeros eran menores de edad y sus partidarios para vencer a Roderico pidieron socorro al gobernador de la provincia Tingitana, al norte de Marruecos, que estaba bajo el dominio de los monarcas visigodos. Adicto al bando de Vitiza —probablemente le debería el cargo— mandó en auxilio de los hijos de su patrono unos centenares de guerreros rifeños que cruzaron el Estrecho. Con estos refuerzos sus partidarios vencieron a Roderico en un combate que tuvo lugar en 711 en el sur de Andalucía, entre Cádiz y Algeciras. Esto fue el principio de una serie de guerras civiles entre diversos caudillos para alcanzar el poder, que duraron sesenta años.

EL CONTEXTO HISTORICO

Quedaba reducida la invasión de España por los árabes a un episodio vulgar, sin alcance alguno, que había sido posteriormente transfigurado en un hecho legendario. Entonces se encuentra el historiador ante un problema hasta ahora insoluble: ¿Cuál era el lazo, en que consistía la relación de causa a efecto que vinculaba el acto militar con la conversión de las poblaciones hispánicas al Islam? ¿Cómo deducir de este hecho la expansión de la civilización árabe en España? Conscientes de esta dificultad, para no afrontarla, han aceptado ciegamente los especialistas contemporáneos el mito y sus consecuencias. Por tal motivo se cuentan con los dedos las obras dedicadas al estudio de estos acontecimientos. Rarísimos han sido los autores, dotados de un espíritu verdaderamente científico, que en presencia de tales complejidades han confesado con suma franqueza su impotencia, como Georges Marçais, el historiador de Berbería. Insistiremos en el capítulo próximo en este asunto. Por ahora deduciremos de nuestros conocimientos últimamente adquiridos dos proposiciones:

1.º El mito llegado de Egipto se ha apoyado para desarrollarse en el paso del Estrecho por algunos centenares de bereberes. Si no ha sido este episodio el fruto de la imaginación oriental, ha sido posteriormente transformado en una invasión responsable de la propagación de la civilización árabe en la península.

2.º No existe ninguna relación de causa a efecto entre el acto militar —si ha existido— y la presencia en España de una cultura arábigo-andaluza.

Nos consta hoy día que la expansión del Islam y de la civilización árabe por el mundo se ha realizado, no por la acción de ofensivas

militares, sino por la propagación de ideas-fuerza. Sucedió así con el Islam como con otros movimientos similares que tuvieron lugar en el pasado o que pueden observarse en el presente. Dedicaremos el capítulo próximo a este estudio.

En la segunda parte de esta obra, demostraremos cómo la evolución de las ideas, sobre todo de las religiosas, se ha realizado en la Península Ibérica de modo paralelo al mismo movimiento que se producía simultáneamente en Oriente y que desembocaba en un estado de opinión premusulmán; lo que ha permitido a la doctrina de Mahoma propagarse con rapidez en un ambiente favorable. Para la demostración de esta evolución de ideas estamos mejor pertrechados que para el análisis de la pretendida invasión.

Poseemos una importante documentación epigráfica que describiremos en su lugar de acuerdo con las necesidades de la discusión. Por otra parte, existen diseminados por el país monumentos arquitectónicos, entre ellos la Mezquita de Córdoba, que serán objeto de descripción y estudio en la tercera parte de esta obra. La evolución del arte confirmará la evolución de las ideas.

Existe una literatura latina cuya lectura hace comprensible la oposición que ha dividido a los hispanos en partidarios de la Trinidad y partidarios de la unicidad, rivalidad que se puede observar desde el siglo IV hasta la mitad del siglo IX. La autenticidad de estos textos es indiscutible. Copias hechas en vida de sus autores, escritas en excelentes manuscritos, se guardan en las bibliotecas catedralicias, nacionales y en la del Escorial. Componen un conjunto único. Por su originalidad, su calidad y su número se distinguen de los demás escritos de la Alta Edad Media. Compuestos en latín con una letra y una pintura de miniatura propias, pertenecen en su gran mayoría a la ortodoxia cristiana; se conservan algunos heterodoxos. Se encuentra en esta literatura la documentación requerida para seguir la evolución de las ideas que conducirán a lo que llamamos el «sincretismo arriano»; estado de opinión que determinará los hechos de los siglos VIII y IX; es decir, la cristalización del Islam en la Península Ibérica.

Se han salvado las obras de Prisciliano por una verdadera casualidad. Las obras de carácter heterodoxo que nos permitirían seguir el paso de un estado premusulmán al Islam, han sido sistemáticamente destruidas. Sabemos que los libros arrianos fueron quemados después de la conversión de Recaredo. Como los españoles tardaron aproximadamente dos siglos en dominar el idioma árabe y escribirlo, los textos que más pudieran interesarnos del VIII y del IX fueron escritos en latín. Pero los cristianos que vivían con los musulmanes, los mo-

zárabes, los destruyeron cada vez que caían en sus manos para impedir el contagio de sus maleficios. Cuando aparecieron textos árabes escritos por premusulmanes o musulmanes españoles, había desaparecido el «sincretismo arriano» como estado de opinión. Se nos esfumaba el eslabón decisivo. Para reconstruirlo, como ocurre tantas veces en la historia de las ideas religiosas, tenemos que apoyarnos en los argumentos empleados por sus contrarios para combatirlo; argumentos naturalmente tendenciosos. Se ha conservado una parte de la literatura cristiana mozárabe. Han sido escritas estas obras por autores que en su mayoría vivían en Córdoba a mitad del siglo IX. Copias de las mismas nos han llegado en excelentes códices de la misma época. Componen una base determinante para alcanzar nuestros objetivos. Reunimos estos escritores y sus códices en un todo, con una denominación propia: Escuela de Córdoba. Hacemos de los mismos un breve análisis crítico en el apéndice primero.

4. *LA EXPANSION DEL ISLAM*

El problema de la expansión del Islam. El ejemplo de Berbería. El mahometismo y las grandes ciudades. La difusión de las lenguas latina y árabe. El papel de las clases mercantiles en el Islam. La expansión de la civilización árabe considerada como una evolución de ideas-fuerza.

Inexorable se presenta en la mente del historiador un problema mucho más complejo que la pretendida invasión: la expansión del Islam y de la civilización árabe. Si es razonable rechazar la concepción según la cual se había propagado esta religión por imposición de una fuerza militar extranjera, que jamás había existido, no se puede negar el hecho de una civilización árabe, antaño como ahora. Sin embargo, se presenta diferente el problema en ambos casos. No puede quedar resuelto con el mismo método. Es posible desarticular mediante la crítica histórica la leyenda de la invasión. Se poseen los elementos requeridos para apreciar cómo se ha formado el mito en el curso de los siglos. Por ausencia de una adecuada documentación es incapaz la historia anecdótica de explicar el mecanismo que ha permitido la propagación de la civilización árabe. Ocurre lo mismo para comprender los movimientos similares que han tenido lugar en el pasado, sea la estructura del Imperio Romano, sea la difusión del budismo por Asia.

¿Cómo habían abandonado sus creencias ancestrales para adherirse a una nueva fe las masas que vivían en el Hindustán, en las altas mesetas del Turkestán, en Asia Menor, en las antiguas provincias bizantinas, en Africa del Norte, en la Península Ibérica? ¿Cuál era el principio que había modificado las propias culturas nacionales para asimilar una concepción de la vida extraña a su tradición cultural? Así, por ejemplo, ¿por qué bruscamente sociedades monógamas se habían transformado en polígamas?

Resolvía la historia clásica estas dificultades a palo seco. Surgidas de las profundidades de la inmensa Arabia, legiones de musulmanes habían invadido medio mundo rompiendo y anegándolo todo a su

FUNDACION JUAN MARCH
EX-LIBRIS

paso. Se habían uncido al carro de los vencedores los supervivientes de la catástrofe. Así, elementos dispares se fundieron en un bloque, resistente hasta la fecha. En cuanto a nuestra península ningún problema: Aniquilados sus habitantes una minoría se había refugiado en los montes norteños. Otra viviendo con los sarracenos había sobrevivido en las tinieblas como los cristianos primitivos en las catacumbas. Montañeses asturianos fundaron un reino que poco a poco creció por obra de una labor heroica. Reconquistaron, poblaron, cristianizaron el territorio perdido por los antepasados. Se trataba de una contraofensiva que había durado siete siglos. De esta gesta titánica había surgido la España moderna.

Fue arruinado este bello artilugio por los estudios históricos emprendidos desde hace más de un siglo; pero se mantenía en pie la sombra del tinglado porque no habían ideado los investigadores otra concepción para substituirlo. Cuando se leyeron las crónicas bereberes y se supo el escasísimo número de los invasores, fue general el asombro. Un paso más adelante en el derribo fue dado años más tarde por Ortega y Gasset, quien puso el dedo en la llaga dolorosa: Una reconquista que había durado siete siglos no era una reconquista. Por nuestra parte, cuando nos enfrentamos con este problema en nuestros estudios acerca de la decadencia de España, concluimos que había sido mal planteado. Tenía que reducirse el problema militar a un grado menor, al que pertenecen los incidentes de la vida cotidiana. Era menester enfocar el problema desde un punto de vista cultural. De acuerdo con la evolución de las ideas que había precedido a esta pretendida invasión, se había convertido la Península Ibérica en un campo favorable para la competición milenaria entre las civilizaciones semitas e indoeuropeas [38].

Sin embargo se mantenía tan enigmático el verdadero problema, el de las masas cristianas subyugadas por el Islam y la civilización árabe. Si la fuerza había obligado a los bautizados a convertirse al Islam, ¿por qué la misma causa no producía los mismos efectos en los israelitas, que padecían ellos también la férula del mismo vencedor? El hecho es indiscutible. En el curso de los siglos han desaparecido las poblaciones cristianas del Magreb y de la mayor parte de los territorios islamizados. La familia judía, que pertenece al mismo tipo semita de los árabes, a pesar de haber sido perseguida, avasallada, recargada de impuestos, ha conservado su cohesión y la ha mantenido hasta los días actuales. ¿Era la fe de los cristianos más débil que la de los judíos? En realidad, poco había preocupado el problema a los historiadores. Dominados por la rutina habían aceptado los hechos fabulosos sin esforzarse ni por comprenderlos, ni por explicarlos.

Mas, encontraba Georges Marçais muy amarga la bola para ser tragada.

«*La islamización de Berbería,* escribía, *plantea un problema histórico que no tenemos la esperanza de resolver... Había sido este país una de las tierras en que más había aumentado el cristianismo. Introducido en Cartago y en las ciudades del litoral, se había extendido en las del interior. Decía el africano Tertuliano al final del siglo segundo: "Somos casi la mayoría en cada villa". Ya contaba en esta época la Iglesia africana numerosos mártires. Se imponía igualmente por sus doctores. Perseguida, se enaltece por poseer un San Cipriano. Triunfante, hará oír la voz excelsa de San Agustín por toda la cristiandad. Además, no reclutaba solamente la religión de Cristo sus adeptos en las ciudades... El número asombroso de santuarios modestos, cuyas ruinas encontramos por las campiñas de Argelia, demuestra la difusión del Evangelio en los rurales bereberes. Ahora bien, en menos de un siglo estos hijos de cristianos en su gran mayoría se habrán convertido al Islam, con una convicción capaz de desafiar el martirio. La obra de conversión se acabará en los dos o tres siglos siguientes, labor definitiva y total. ¿Cómo explicar esta descristianización y su corolario: la islamización?*» [39].

Con descaro se plantea el mismo problema en las naciones orientales que poseían la más antigua tradición cristiana. ¿Cómo se explica que Egipto, Palestina, Siria y otras provincias del Asia Menor pertenecientes al Imperio Bizantino se hayan convertido de la noche a la mañana al mahometismo? ¿Por qué habían admitido estas poblaciones la ley religiosa del nómada? Trabajos recientes demuestran que siempre ha sido el Islam una creencia ciudadana. Xavier de Planhol aportaba argumentos contundentes: Goza el nómada de una mentalidad rebelde. Obra de acuerdo con sus necesidades y a veces según su capricho. No se le puede presentar como un modelo de religiosidad. Era lo mismo antaño como ahora. Por esta razón había cristalizado el Islam en las ciudades y no en el desierto [40].

Nos consta que gozaban las antiguas provincias bizantinas de una vida urbana importante: Numerosas eran las ciudades afortunadas y muy pobladas que conservaban una cultura helenística floreciente. «*Se ha calculado que las ciudades de cien mil habitantes no eran una rareza en Asia Menor, en Siria, en Mesopotamia, en Egipto, ante la invasión árabe*» (Bréhier). Alejandría poseía unos 600.000 habitantes. Se ha calculado la población de Antioquía en la época romana en los 500.000. Debió de sufrir una crisis en los tiempos de San Juan Crisóstomo. Debía de tener entonces unos 200.000, pero creció posteriormente esta cifra hasta los 300.000 en el siglo IV [41].

«*De acuerdo con la lista episcopal atribuida a San Epifanio, la que en realidad data del principio del siglo VII, de los 424 obispados dependientes de Constantinopla, 53 pertenecían a Europa, 371 a Asia*» (Bréhier) [42]. Esto señala poco más o menos la cifra de las ciudades corroídas por el mahometismo. Según este autor, el patriarca de Alejandría, que era el más poderoso y por esta razón llamado «papa», poseía de acuerdo con una noticia anterior a la invasión árabe: 10 metrópolis y 101 obispados. El patriarca de Antioquía que administraba Siria, Arabia, Cilicia y Mesopotamia, tenía bajo su jurisdicción a 138 obispados, como lo indica una noticia que se atribuye al patriarca Anastasio (559-598) [43]. Se presenta un problema similar en el Magreb [44]. Si se plantea oscuro en Occidente, ocurre lo propio en Oriente. Así como en la historia de España, se nos asegura que estas regiones prósperas y cultas han sido de repente invadidas por los árabes. Como llegaban del desierto, era menester suponer que se encontrarían en minoría frente a las masas urbanas de las grandes ciudades. Sin duda fascinados por los espejismos de las lejanas soledades habían sido sus habitantes tan bien modelados, amoldados, plasmados, cráneos y sesos tan eficazmente restregados, que no solamente se habían convertido en celosos mahometanos, sino también en propagandistas atléticos que habían predicado la buena noticia a orillas del Clain, del Ebro y del Indo.

La acción de romanizar, islamizar, occidentalizar u orientalizar un pueblo —que nos perdone el lector el empleo de vocablos tan feos—, ha sido el fruto de amplios y potentes movimientos de ideas. Creer que naciones prósperas, que gozaban en su tiempo de una cultura importante, han de repente abandonado sus creencias y han modificado su manera de vivir porque les han invadido un puñado de nómadas recién llegados del desierto, pertenece a una concepción infantil de la vida social. Cierto, evolucionan los hombres, pero lo hacen lentamente, cuando con gran anticipación a los hechos acontecidos han sido alcanzados por conceptos superiores.

Como se puede percibir en la experiencia cotidiana, no es esto cosa fácil, ni frecuente. Posee la humanidad tales dosis de inercia que son menester verdaderas catástrofes para que se destruya la estructura social ya existente, para que se pierdan o se olviden las costumbres queridas, mentales y físicas. Por consiguiente, nada de mutación de decoración, como en el teatro; menos aún con el concurso de maquinistas beduinos, incultos y famélicos. Sabe todo el mundo cuán recalcitrante es la gens intelectual. Para deslumbrarla, se requieren prestigios. Sin pensadores, ni escritores no puede haber evolución de ideas: nada de nuevas civilizaciones.

Si se abandona el centro de irradiación por la periferia, se complica el problema aún mucho más. Hasta nuestros días se pensaba que se había realizado con éxito la propagación del Islam, porque estaba respaldada en su acción por el prestigio de una gran civilización. Esta creencia no correspondía a los hechos. La civilización que en aquel entonces destacaba sobre el ambiente mediocre imperante en el Mediterráneo, era la civilización bizantina. En el VII no había aún florecido la civilización árabe. Se hallaba en gestación. Alcanzaría su apogeo en Oriente en el siglo IX, en Occidente en el XI. Como ocurre con frecuencia se habían anticipado los acontecimientos.

Por otra parte, se había realizado la expansión en las regiones periféricas a un ritmo muy lento. No podía ser de otro modo. Como lo hemos apreciado en un capítulo anterior, la islamización de Berbería había necesitado mucho tiempo, como lo había demostrado Georges Marçais; lo que no cuadraba con la concepción histórica clásica. Si la acción política había exigido ciento cincuenta años de luchas encarnizadas, la difusión del idioma árabe había requerido varios siglos. No consiguió jamás desplazar las lenguas indígenas que aún se hablan en nuestros días. Hasta el latín se resistía al invasor. «*Un texto del Idrisi,* escribe este historiador del norte de Africa, *nos permite afirmar que en su tiempo, a mediados del siglo XII* (es decir, más de cuatrocientos años después de la pretendida invasión) *se empleaba constantemente el latín en el sur tunecino. En Gafsa,* nos informa este erudito geógrafo, *la mayoría de las gentes hablan la lengua latina africana*» [45].

Entonces, si se abarca el problema español, tal como está expuesto en la historia clásica, aparece el absurdo impúdico y desnudo. Había sido España islamizada y arabizada por un puñado de invasores que no eran musulmanes, ni hablaban el árabe. Mas, el absurdo no existe en la vida. Se llama absurdo lo que no se comprende. Nos parecen inverosímiles estos acontecimientos, porque habían sido impotentes las ciencias históricas para analizar las verdaderas circunstancias que habían permitido lo que se nos aparece como una gigantesca mutación. Para salir del bache era necesario enfocar el problema desde un punto de vista general, de acuerdo con la evolución de los acontecimientos en todo el área mediterránea.

Para comprender la expansión de la civilización árabe, es indispensable comparar este movimiento de ideas con los similares que han existido en otras épocas en este mismo y gigantesco marco geográfico. ¿En qué se diferenciaba esta difusión de conceptos con lo ocurrido cuando la difusión de la civilización griega o de la cultura romana?

Había existido una incomprensión que adormecía el juicio crítico de los historiadores en razón de un criterio preconcebido. Se habían así conformado sin más averiguaciones con el absurdo. Tenía esto larga ascendencia. De acuerdo con la evolución de las ciencias históricas, habían heredado los investigadores una concepción primaria de los acontecimientos ocurridos en el pasado y de la realidad social responsable de los mismos. Se había confundido con ingenuidad excesiva la génesis y expansión de las ideas creadoras de una civilización con la simple fuerza física; la que antaño había permitido la formación de ciertos imperios cuya vida había sido efímera.

Un concepto primitivo era la causa de tal despropósito: la constitución del Imperio Romano. Se ha creído hasta hace poco que esta gigantesca organización había sido la obra de las legiones; lo que evidentemente era una exageración. Sin disminuir la importancia de su acción, era necesario reconocer que había también otra cosa: la lucha entre ideas y el predominio de las que poseían una mayor energía. En la competición que ha existido durante varios milenios entre las civilizaciones semitas y las indoeuropeas, con los complejos consecuentes, el peso de la Urbs y de las concepciones políticas y sociales que representaba, era más importante que el gesto de los romanos abandonando el arado por la lanza. En realidad, no fue vencida Cartago en Zama. Se trataba más bien de un encuentro guerrero cuyo resultado era imprevisible: Se abría un período de tregua en aquella larguísima rivalidad cultural.

Tan es así que los investigadores han recientemente descubierto en el norte de Africa los fundamentos semitas de la primitiva cultura cartaginesa que habían sustentado la expansión de la civilización árabe [46]. La epopeya de Aníbal había sido una llamarada sin consistencia. ¿Por qué? Porque en la competición de las ideas en aquella época, la aportación de esta cultura semita comparada con la romana era de clase inferior. España es un testigo inapelable de este hecho: ¿Puede compararse la labor emprendida en la península por esta ciudad mercantil en seiscientos años con la de Roma en el mismo lapso de tiempo? Se manifestaba ya esta inferioridad en los primeros días de las guerras púnicas. Encontraba el Senado aliados entusiastas en las ciudades del litoral levantino mucho antes de que hubiera pisado una legión el suelo de estas futuras provincias del Imperio; lo que demuestra que a pesar de la distancia ya se había convertido Roma en un centro de atracción de importancia extraordinaria.

Asimismo sucede desde un punto de vista cultural e intelectual. No han impuesto las legiones el idioma latino. Se ha propagado en Occidente por una superioridad lingüística sobre los particulares que

hablaban los autóctonos. Por el contrario, a pesar de las legiones, no ha podido arraigar el latín en Oriente porque en su competencia con el griego se hallaba en manifiesta inferioridad. En estos tiempos en que la potencia militar griega era un recuerdo lejano y confuso en la mente de las gentes, su idioma y su literatura alcanzan su mayor radio de expansión, la civilización helenística desborda las orillas del Mediterráneo.

Igual comprobación puede hacerse cuando se observa la difusión de la civilización árabe en el curso de los años que siguieron al período oscuro de las pretendidas invasiones. Cuando no existía ya en Oriente ni la sombra de una superioridad militar árabe, prosigue esta civilización su expansión por las altas planicies de Asia Central y por las márgenes del Océano Indico. Fueron los turcos y no los árabes los que se apoderaron de Constantinopla; pero, en fin de cuentas, fue convertida la basílica de Santa Sofía al culto de la religión de Mahoma y no a otra creencia asiática. En el XV y en el XVI se extiende el Islam por Indonesia sin el apoyo de ningún imperativo militar. En los tiempos modernos logra gran consistencia en las islas del Pacífico en las barbas de los portugueses y de los holandeses, cuando nadie en Occidente se acordaba del antiguo esplendor de los califas. En nuestros días se ha transformado Indonesia en la nación que tiene el mayor número de musulmanes, más de noventa millones. Penetra el Islam en Africa ante la mirada de las administraciones francesa, inglesa y portuguesa. Se calculan en unos treinta millones los morenos africanos que se han adherido al mahometismo desde principios de siglo hasta el año 60 [47].

La observación de la expansión del Islam en los días actuales y en los tiempos modernos hace comprensible esta misma acción en los antiguos. No existe razón alguna —por lo menos la desconocemos— para que en la propagación de una idéntica idea no fuese similar el mecanismo ahora como antaño, en el siglo XVI como en el VII. Se han dado cuenta últimamente los historiadores de que no solamente se había difundido el Islam por contagio, como toda idea-fuerza, sino también por la acción de una clase social determinada. Es sabido. No existen en esta religión sacerdotes, ni monjes misioneros que se desplazan a países lejanos para predicar los misterios de su fe, ni una organización burocrática como la que mantiene el cristianismo en Roma. Se había transmitido la idea por el medio de comunicación entonces el más rápido, el comercio, que servía de lazo de unión entre naciones alejadas las unas de las otras. Los trabajos de algunos investigadores ponían en evidencia el papel desempeñado por las clases mercantiles en la divulgación de las enseñanzas de

Mahoma. Comprobado en el pasado, se confirmaba el hecho en el presente por la observación del mismo en el Africa negra, en los lugares apartados y alejados de las manifestaciones de la cultura occidental.

Goitien demostraba la importancia de los mercaderes en los días primeros del Islam. El mismo profeta había sido un comerciante. Abu-Bekr, el primer califa, el suegro y sucesor de Mahoma, era un traficante de telas. Othman, el tercer califa, un importador de cereales. Nos ha llegado de esta época una literatura que atiende de modo preferente a los asuntos económicos. La personalidad más importante ha sido la de Muhammad Shaibani, fallecido en 804. Enseñan estos textos que en su tiempo era la clase de los mercaderes de categoría superior a la de los militares. «*Prefiero,* decía uno de estos escritores, Ibn Saïd, muerto en 845, atribuyendo estas palabras a uno de sus héroes, *ganar un dirhem en el comercio que recibir diez como soldada de un guerrero.*» Y confirmaba Goitien: «*En los primeros tiempos eran sobre todo los mercaderes los que se ocupaban del desarrollo de las ciencias religiosas del Islam*» [48].

No es privativa esta acción del mahometismo. Apuntaba este autor que semejante disposición del espíritu había desempeñado un papel importante en la expansión de otros movimientos de ideas. «*Situaciones similares,* decía, *podrían encontrarse en la historia de los fenicios, de los griegos, de las ciudades italianas de la Edad Media*» [49]. Mas aún, establecía un paralelo entre los autores árabes de los primeros años de la Héjira y ciertos escritores ingleses protestantes del siglo XVIII, considerados como los iniciadores de la teoría del capitalismo. A pesar de la distancia y del abismo que les separa, físico e intelectual, coinciden en el mismo concepto: el comercio es un acto que agrada al Señor, el enriquecimiento es la recompensa, y el poder del dinero facilita la expansión del ideal religioso. Perdía la guerra santa el papel predominante que había ofuscado a los historiadores cuando estudiaban la expansión del Islam. Empezaban a sospechar que había sido más bien un arma de propaganda que una realidad tangible y constante. ¡Cuán diferentes eran estas interpretaciones de las clásicas! [50]

Permitían estas nuevas averiguaciones una mayor inteligencia de nuestro problema. Un conocimiento más preciso de la historia de Oriente nos descubrirá cosas aún más sorprendentes. Sin embargo era menester reconocerlo: No eran estas perspectivas suficientes para explicar el desbordamiento de la civilización árabe. Obvia la razón: El mecanismo no puede suplir a la función, el instrumento al objeto para el cual ha sido fabricado. Ha tenido lugar una explosión.

Una pieza de artillería ha sido localizada. No basta. Ha sido simplemente una máquina que ha lanzado una granada mortífera, pero ha habido una idea que la ha dirigido. Para alcanzar nuestros objetivos era preciso analizar los elementos de base que habían permitido la estructura de la civilización árabe y le habían dado la energía suficiente para que hubiera podido extenderse por los continentes.

Se ha comparado a los historiadores con los paleontólogos, los cuales con algunos escasos documentos reconstituyen las etapas de la vida en su evolución pasada. ¿No es una ilusión? Estudia el naturalista un testigo que tiene entre las manos. Podrá ser pequeño, insignificante, estropeado; pero ¡ahí está!, concha, impresión, huella, osamenta, en su auténtica realidad. Acaba de extraerse de la roca madre un diente. De acuerdo con unas leyes de correlación será posible para el especialista dibujar de modo aproximado el esqueleto del animal a que ha pertenecido; como se dice de Cuvier, quien según la leyenda había recompuesto el del *Megatherium,* alarde cuya exactitud ha sido confirmada por hallazgos posteriores [51]. A pesar de las limitaciones propias de cada caso, poseía el sabio un documento que no había sido falsificado ni por la naturaleza, ni por los hombres de las generaciones anteriores a la suya. Le era por consiguiente fácil saber, de acuerdo con su morfología, si se trataba de un diente perteneciente a un reptil o a un mamífero. Y, como del hilo se saca el ovillo, lograba a la postre determinar el género y la especie del ser fosilizado.

No existe una documentación parecida del período histórico que nos interesa. Del siglo VIII en España no nos ha quedado testimonio alguno político, salvo algunas monedas. Se han conservado unos monumentos arquitectónicos y los textos de unas discusiones teológicas entre cristianos, testigos que requieren ser interpretados sin equívoco. Para contar los acontecimientos ocurridos se han apoyado los historiadores sobre crónicas escritas posteriormente a los hechos que describían. No son documentos históricos. Traducen más o menos transfigurada por la imaginación y los prejuicios de sus autores, una tradición lejana, perteneciente a uno de los dos campos beligerantes (del otro no sabemos nada), la que con el curso de los siglos ha sufrido múltiples y divergentes transformaciones. Ninguna relación con el diente del paleontólogo, pues este testigo no ha sufrido modificación alguna desde la muerte del individuo a que pertenecía.

Por otra parte, gozaban los naturalistas que han esbozado las grandes líneas del pasado de la vida, de una clave que les permitía situar el testigo, de acuerdo con una estricta jerarquía biológica, en los cuadros de la sistemática. También existía una teoría, el trans-

formismo, que les guiaba en sus búsquedas. Cierto, ignoraban el mecanismo de la evolución. Mas, a falta de otro apoyo, empleaban la teoría como hipótesis de trabajo. Luego, con la multiplicidad de los descubrimientos, sobre todo en bioquímica y en física nuclear, la tesis demasiado simplista en sus balbuceos, se afinaba más y más hasta convertirse en una certeza. Nada semejante en la historia. No goza el investigador de una norma directriz que le permita situar un hecho, importante y aislado, en una curva de la que conoce la génesis y el desarrollo para poder de esta suerte superar un vacío o llenar una laguna.

En nuestros estudios sobre la generación, el crecimiento, la madurez y la decadencia de las civilizaciones, hemos insistido en el papel que representa en la historia la génesis, la difusión, el alcance y declive de las ideas-fuerza; en una palabra su evolución concordante con la de las culturas que componen una civilización. En un magma creador surgen unas ideas-fuerza. Compiten entre ellas como las demás estructuras vitales. Logran algunas más dinámicas dominar a otras más endebles, inoperantes, periclitadas o desencajadas de su ambiente. Se funden en un sincretismo que representa el punto culminante de su evolución y en este instante decisivo alcanza el arte su expresión la más sublime. Luego, encallecen los conceptos y pierden su elasticidad primera. Indicios sutiles señalan una esclerosis progresiva. Apunta la decadencia. Degeneran las ideas-fuerza.

Pertenecen a las regiones superiores de la filosofía o de la teología, como por ejemplo la competición entre las ideas unitarias y trinitarias que ha dividido el mundo mediterráneo desde la dislocación del Imperio Romano hasta la batalla de Lepanto. Pueden también sustentar las actividades más modestas de la actividad humana. A pesar de su aparente sencillez, a veces, han sido decisivas para el futuro del hombre, como el descubrimiento de la rueda, del collar para el tiro de los animales, del estribo para el jinete, de la herradura para las caballerías, o el empleo del cero hecho en el cálculo con la numeración decimal arábiga. De este modo, un núcleo importante de ideas-fuerza, mayores o menores, componen una cultura, y varias culturas unidas por un común denominador, una civilización. Las culturas paleolíticas, neolíticas y moderna, pertenecientes a pueblos esquimales que viven o que han vivido en otros tiempos en un marco geográfico subpolar, componen la civilización del reno [52].

Evidente aparece ahora esta proposición: Los hechos materiales e ideológicos que estructuran una unidad histórica que llamamos una civilización, determinan en amplio sentido la evolución de los acontecimientos, porque se encuentran en relación causal con las ideas que

dirigen las acciones de los hombres y de la sociedad. Esto no quiere decir que producen ellas mismas los acontecimientos de un modo directo. Ocurre a veces, pero muy de tarde en tarde. Tajante es entonces su acción. En situaciones normales actúan lentamente pero acaso más eficazmente. En el azar de las circunstancias favorecen las ideas dominantes los actos que pertenecen a su radio de acción y neutralizan los que les son contrarios. Por esta doble actuación, positiva y negativa, dirigen los fenómenos sociales hacia un fin determinado. Canalizan el flujo de estas actividades, acción en un principio muy imprecisa. Pero en perspectiva descubre el historiador su concordancia con la dirección general dada por las ideas. En otros términos, los acontecimientos cuyo sentido se encuentra en la orientación impuesta por las líneas de fuerza en su evolución, ensanchan en manera extraordinaria su campo de irradiación; los que se caracterizan por una significación opuesta quedan inmobilizados, se acorta su influencia y en poco tiempo su alcance queda reducido a nada.

No se trata de elucubraciones sin fundamento, ni de un artilugio de meditaciones filosóficas solitarias e irracionales, sino de una enseñanza adquirida de modo positivo —en el sentido de una observación naturalista— de una época de la historia, la única que conocemos científicamente: la de los tiempos modernos en Occidente. Es posible observar desde el Renacimiento hasta el siglo XX, de una parte la evolución de las ideas, de otra, el sincronismo de los acontecimientos considerados en amplios conjuntos. Hemos podido así establecer en nuestros trabajos las relaciones causales existentes entre las ideas-fuerza y los hechos. Mas entonces, si tal ocurre, si es correcto nuestro juicio, se traduce como corolario una nueva descripción de la historia.

Tomemos un ejemplo concreto: Se trata al parecer de un hecho insignificante, la publicación en el XVI de libros populares en los que se enseñaba al gran público el arte de la multiplicación y demás misterios de la aritmética, puesta a punto por los sabios españoles de la Edad Media. No tuvieron resonancia alguna, pero su acción sobre el futuro de la sociedad ha sido enorme; mientras que el fracaso de la Armada Invencible, que tanta tinta hizo gastar a los historiadores, en nada intervenía en el desarrollo de los acontecimientos futuros. Se trataba de un episodio subalterno. Por consiguiente existía una jerarquía en los hechos históricos; se podían graduar y valorar según su alcance en la sociedad. Las consecuencias más o menos importantes de su acción correspondían a las energías de las ideas generatrices. Para lograr nuestros objetivos se traducían estos conceptos en un nuevo método histórico. Podía ser de gran recurso para comprender

ciertas épocas del pasado oscuras por la falta de trabajos emprendidos, o, simplemente por la ausencia de una adecuada documentación.

Si se considera la civilización arábiga como un todo, se percibe que tiene por eje una concepción religiosa de la vida, con caracteres propios y dominantes. Se tendrá pues que buscar la génesis de las ideas-fuerza que la han vertebrado en el complejo religioso que existía a principios del siglo VII. Se podrá discutir si este ambiente ha sido causa o no de la acción de Mahoma. Nos parece que la inspiración del Profeta ha sido en gran parte un acto personal, independiente del medio, resultado de su exuberancia vital. Pero no cabe duda alguna de que la propagación de las enseñanzas del Corán se ha realizado en función de esta crisis religiosa que existía en menor o mayor grado en las regiones en donde el Islam ha cristalizado; lo que explica la rapidez de su difusión, relativa desde nuestro actual punto de vista, pues estaba supeditada a las distancias y a los medios de comunicación del tiempo.

Se puede entonces deducir algunas proposiciones acerca de la expansión del Islam y de la civilización árabe en España.

1. En la Alta Edad Media, ha existido por el mediodía de las Galias, en la Península Ibérica y en Africa del Norte, un clima similar al que se manifestaba en las provincias bizantinas. Era la consecuencia de un complejo religioso iniciado desde fecha muy anterior.

2. Ha permitido este ambiente la expansión del Islam y de la civilización árabe en estos territorios. Pero, en razón de la distancia y de otras circunstancias, debía forzosamente existir un desfase en el momento en que ha cristalizado la civilización árabe en Oriente y en Occidente. Puede el hecho demostrarse históricamente. Por lo que sabemos de las actividades religiosas, culturales y sociales en aquel tiempo por los ámbitos de la Península Ibérica, podemos afirmar que la estructura de una cultura arábiga empieza a manifestarse hacia la mitad del siglo IX; es decir, con dos siglos de retraso con respecto a Oriente.

3. El proceso de evolución que ha permitido el paso de la génesis al total esplendor de las ideas-fuerza, ha sido más largo en Occidente que en Oriente.

Es entonces posible situar los acontecimientos ocurridos en la Península Ibérica desde el IV hasta el XI, fecha de la contrarreforma musulmana en Occidente, de acuerdo con un proceso general común a varias naciones mediterráneas. Se presenta este estudio más accesible porque la evolución de las ideas se ha realizado aquí con un ritmo mucho más lento que en Oriente y con mayor simplicidad; no habiendo sido empañado el movimiento principal por los reflejos fulgu-

rantes de los secundarios. Gracias al conocimiento actual de ciertos datos seguros, aunque en el tiempo distanciados los unos de los otros, será fácil establecer, como sobre el papel cuadriculado, puntos que se podrán unir con una curva. Se manifiesta así que esta evolución de ideas religiosas conducentes a una mentalidad particular y luego a una opinión premusulmana, compone un todo paralelo con otras manifestaciones intelectuales y culturales. Hemos analizado en otros trabajos algunos de estos caracteres. Permiten reconocer la supervivencia de un criterio racionalista que favorecerá más tarde el florecimiento de una nueva matemática [53].

Con otras palabras, nos encontramos en presencia de una verdadera cultura cuya génesis y adolescencia se han realizado en una época que siguiendo la tradición bibliográfica se puede llamar visigótica; ideas-fuerza que evolucionan poco a poco hacia la civilización árabe. Lo mismo ha ocurrido en las antiguas provincias de Bizancio en donde las manifestaciones de la civilización árabe hunden sus raíces en las enseñanzas de la civilización bizantina, enriquecidas por las lecciones de la Escuela de Alejandría. Lo mismo, la cultura visigótica alcanzará más tarde formas autóctonas y particulares, una de las dos columnas que sustentarán la cultura arábigo-andaluza.

Se puede perfectamente seguir este proceso de evolución en las obras de arte que se han conservado de la Alta Edad Media. Por milagro de la orografía ibérica se han mantenido intactas, gracias a su aislamiento, en número suficiente para suplir la ausencia de textos. Esto será objeto de estudio en la tercera parte de nuestro libro. Se desprenderá una ventaja. Entra por los ojos el lenguaje del arte. No se requieren para entenderlo la erudición del especialista, ni tampoco la visión panorámica del historiador para apreciar la continuidad de las ideas en una sola curva de evolución. Ahí están los testigos al alcance de todos.

Será posible descifrar el enigma de la Mezquita de Córdoba. Se desprenderá una enseñanza nueva para nuestra mente desconcertada. Pues, a pesar de las afirmaciones de los sabios que se habían ocupado de estos tiempos oscuros del siglo VIII, existe todavía un testigo excepcional de estos años decisivos para el porvenir de la humanidad. No es accesible a los métodos clásicos de investigación. La piedra, el mármol, la cal, el cedro, el pino de por sí son mudos. Mas, engastados en una obra maestra se vuelven elocuentes. Bastaba con recoger la emoción que se desprende de su contacto para comprender su idioma. Así se expresa en la inteligencia de un amplio contexto histórico el gran templo de la ciudad andaluza.

Si existía desde el siglo IV hasta el XII un solo proceso de evolu-

ción, ¿qué era de la tradicional invasión árabe? Si España hubiera sufrido en 711 el asalto y la dominación de un pueblo oriental, una aportación importante de elementos exóticos hubieran sido impuestos a las poblaciones. Quedarían todavía en nuestros días testimonios del acontecimiento. Nada de eso. Salvo las tradicionales relaciones de Andalucía con Bizancio, hay que esperar al siglo XII para que se pueda distinguir en el arte hispano sugestiones llegadas del Irán.

Se han propagado el Islam y la civilización árabe en nuestra península como en Oriente, de acuerdo con un mismo proceso de evolución. Nada de mutaciones. El sincretismo musulmán era la consecuencia de una larguísima depuración de ideas monoteístas cuyo origen se percibía claramente en las primeras herejías cristianas: en su génesis la civilización árabe era un corolario de la bizantina. En este momento, aunque divergentes, eran sincrónicos ambos movimientos. No había Mahoma invadido Arabia con tropas extranjeras para convencer a sus conciudadanos. Había suscitado una guerra civil. Ocurría lo mismo en España en donde la idea representaba la persona viviente. Entonces, nos es posible ahora determinar este gigantesco movimiento de conceptos de modo mucho más preciso que en el pasado lo habían hecho los historiadores. En la Península Ibérica, como en el resto del mundo mediterráneo, no ha habido agresiones militares de gran envergadura, propias de Estados poderosísimos. No eran capaces de tales empresas. Se trataba de una crisis revolucionaria.

SEGUNDA PARTE

LA REVOLUCION ISLAMICA

5. *EL MARCO GEOGRAFICO: LA CRISIS CLIMATICA*

La evolución del marco geográfico en razón de las variaciones del clima que tuvieron lugar en el curso de la historia.

Su papel en la historia de España.

La desecación del Sahara. Fecha aproximada de la evolución de la facies árida hacia la desértica.

I. Testimonios geográficos

a) *Los bosques antiguos.*
b) *La hidrografía.*
c) *La toponimia.*

II. Testimonios arqueológicos e históricos

a) *Evolución del clima en las regiones centrales del Sahara.*
   1) *La situación climática al comienzo del primer milenio.*
   2) *La situación climática en el siglo V antes de J. C.*
   3) *La última mutación de los testigos biológicos.*
b) *El clima en el Africa del Norte al principio de la era cristiana.*

III. Conclusión

Posee el hombre sentidos apropiados a la escala de su estructura particular y así, en razón de su constitución fisiológica, está inclinado a creer en la inmutabilidad de lo que le rodea. Por feliz ventura le han enseñado en épocas primitivas los riachuelos y más tarde los espejos en las ciudades, que no siempre conservaba los rasgos de

la juventud, aunque todavía le alentara la sangre impetuosa. Le demostraba la más sencilla de las observaciones la ilusión de sus impresiones. Las estrellas, el sol, la tierra, nada es estable en el universo. Son el movimiento y el cambio la gran ley de la naturaleza.

Fontenelles en el exquisito lenguaje empleado por los franceses del siglo XVIII había explicado a su amiga, la marquesa, que se trataba de una relación de proporciones. Si las rosas, decía, cuya vida es tan breve, tuvieran una conciencia, hubieran supuesto que era eterno el jardinero pues jamás le habían visto envejecer. No hizo esta lección impacto alguno en los historiadores que por mucho tiempo todavía concibieron los acontecimientos del pasado con un criterio inmovilista. Cierto, se sucedían las generaciones las unas tras las otras; pero los hombres de la antigüedad o que pertenecían a civilizaciones alejadas en el espacio y en el tiempo, poseían todos un similar espíritu, idénticas reacciones. Tenían la misma idiosincrasia que los actuales. En estos últimos años, sin embargo, demostraba un mejor conocimiento de la evolución de las ideas que no era así. Podía a veces un abismo separar generaciones que no estaban alejadas entre sí por un número importante de fechas. Había cambiado en corto plazo la manera de pensar y vivir de la población de un territorio. De esta suerte existían en el mundo de los conceptos verdaderos seísmos que habían echado por tierra imponentes edificios construidos con laboriosidad en el curso de los siglos. Habían podido por esta causa otras estructuras levantarse sobre las ruinas de las anteriores.

En próximos capítulos tendremos la oportunidad de apreciar una de estas gigantescas mutaciones, espirituales e intelectuales. Conviene advertir sin embargo que no eran estos cataclismos el fruto de una acción estrictamente intelectiva. Muchas veces se había adelantado el seísmo de la naturaleza al del espíritu; no seísmo que hace temblar la tierra, fenómeno local y de limitadas repercusiones. Mucho más grave era la catástrofe que había destruido las más importantes civilizaciones de la antigüedad, sus efectos mucho más terribles, pues se trataba de una intensa transformación del paisaje que les había servido de marco natural. Podía en nuestros días su mecanismo ser comprendido y medidas las repercusiones producidas. Estudios recientes demostraban la importancia de los lazos que unen el hombre al suelo sobre el cual vive.

A finales del siglo pasado, siguiendo las enseñanzas de Ratzel, construyeron los geógrafos una nueva disciplina científica: la geografía humana. En parte, era el hombre producto del marco natural que le cercaba. Existía por lo tanto un determinismo geográfico que el historiador no podía ignorar. Se mostraba tanto más dominante a me-

dida que se remontaba en el pasado, en donde técnicas rudimentarias exponían cada vez más el hombre sin recursos a las cóleras de la naturaleza. Era tan fuerte su imposición que el hombre quedaba señalado como con un cuño. Gozaba el montero que perseguía el venado en las tierras norteñas de otra idiosincrasia que la del nómada que vivía en un desierto tórrido. El esquimal y el tuareg poseían la misma constitución fisiológica; el medio les había modelado de tal suerte que eran diferentes. Ocurría lo mismo con las civilizaciones que son el fruto de una sociedad, es decir, de un número finito de individuos. Empezaron pues los geógrafos a analizar las relaciones que se establecen entre el cuadro natural y la actividad social. Consiguieron destacar en el anonimato de las masas esparcidas por el globo, sociedades que se distinguen por un paisaje propio en donde domina un rasgo sobresaliente: una especie biológica, una facies botánica o morfológica. Han aislado de este modo los investigadores las civilizaciones del reno, del camello, de la miel. Han observado el hombre de los bosques, de las montañas, de las islas, de las ciudades. Lentamente esclarecía el destino humano una nueva comprensión de la vida social.

Entonces se dieron cuenta los historiadores de que no podían ignorar estas nuevas enseñanzas. Para alcanzar el verdadero espíritu que se desprende de las grandes civilizaciones del pasado, de la civilización griega por ejemplo, era necesario situar el idioma, la literatura, el arte, la economía, la política, en suma los acontecimientos históricos en el marco natural que les correspondía. La exposición de los diversos compartimientos de una cultura, estudiada aisladamente como lo había hecho la historia clásica estaba enranciada. Antes de emprender el enfoque de los hechos era necesario establecer las relaciones que habían existido entre el hombre y el paisaje en donde había vivido. Siendo el medio totalmente diferente, su papel en la historia, el caudal de conocimientos que había transmitido a las civilizaciones que le habían sucedido a orillas del Mediterráneo, la civilización helénica no podía en nada asimilarse a la civilización maya que se había desarrollado en un marco distinto.

Cuando empezaban los historiadores a adaptarse a esta nueva concepción de la vida humana, descubrieron los geógrafos la existencia de otros fenómenos aún mucho más complejos: las modificaciones constantes del contorno físico y biológico en el que está inserto el hombre. Inmediata era la deducción: No era igual el marco geográfico en que habían florecido las civilizaciones históricas del que se mantiene hoy día en los mismos lugares. Ciertos caracteres de orden físico como el nivel del mar en el Mediterráneo, el espe-

sor de las capas de humus, el perfil de los ríos, etc., habían cambiado de modo notable. Era sobre todo el clima el que se había modificado. El paisaje de Grecia en los tiempos de Pericles pocas relaciones mantenía con el de nuestros días. Si por la gracia divina recibiera ahora el gran legislador el permiso de volver a la tierra, muchas dificultades padecería para reconocer los contornos que le habían sido familiares.

En la segunda parte del siglo XIX, desenterraron los arqueólogos de la arena del desierto ruinas a veces muy importantes: los testigos de grandes ciudades que aparecían ante sus ojos deslumbrados. Era evidente que ciertas civilizaciones de la antigüedad habían existido en regiones que poseían hoy día una facies árida, subárida o desértica. Razonable era de ello deducir que el medio actual no había podido sustentar las necesidades de estas antiguas sociedades. Atravesando estos lugares, observando estas ruinas y discurriendo sobre sus enormes dimensiones, viajeros adiestrados en otros métodos de trabajo que los empleados por los historiadores, concluyeron que las tierras circundantes a las ruinas, hoy en día degradadas, habían sido antaño fértiles. Para explicar esta situación, recordando las enseñanzas de las ciencias geológicas de las que dominaban la técnica, determinaron dichos exploradores geográficos que había cambiado el clima en los tiempos históricos.

De acuerdo con múltiples e increíbles descubrimientos últimamente realizados por las ciencias paleontológicas, acababan nuevas perspectivas de trastornar los conocimientos acerca del origen del hombre, la historia de la tierra y de su vida. Remontándose desde nuestros días hacia el pasado, el antropomorfo se había convertido en *homo faber* hacia unas fechas que se podían situar en los alrededores del millón de años. En tan larga existencia modificaciones fundamentales del clima habían transformado nuestro hemisferio, evolucionando varias veces desde una situación atmosférica calidísima a una polar y viceversa. Había sufrido el hombre en este lapso de tiempo, el cuaternario, cuatro importantes glaciaciones. Durante la regresión de la última, hace unos ocho mil años, había descendido la banca polar hasta la desembocadura del Támesis. Poseía el Sahara en esta época un clima templado y los pueblos que lo habitaban crearon una civilización adecuada. Desde entonces la retirada de los hielos hacia el norte se hizo lentamente con una serie de movimientos oscilantes.

A finales del siglo XIX, cuando empezaban estas ideas a perfilarse con precisión en la mente de los sabios, el príncipe Kropotkine, amigo del geógrafo francés Elysée Reclus, descubrió en las estepas del

Turkestán bosques de árboles desecados, a veces silicificados, que se extendían sobre centenares de kilómetros cuadrados. Célebre por sus trabajos de geografía y sus ilusiones anarquistas, no solamente comprendió el ruso que se trataba de un cambio brusco del clima que apuntaba hacia una repentina aparición de la sequía; fue el primero en deducir del fenómeno consecuencias de orden histórico. Habían comenzado a padecer los efectos de una crisis climática las altas planicies de Asia Central hacia el tercer milenio antes de la era cristiana. La degradación de las tierras había provocado la emigración de los nómadas hacia el Oeste en donde se hallaban mejores pastos. Así se explicaba la llegada de los alpinos a Occidente y, mucho más tarde, el trasiego por estas regiones de hordas bárbaras; en una palabra, el desplazamiento de una gran masa de gente hacia las llanuras verdes y fértiles de nuestro continente.

Para confirmar estas observaciones subvencionó en 1903 el Instituto Carnegie de Washington un largo viaje de exploración por el Turkestán. Estaba dirigida la expedición por el geógrafo americano Rafael Pimpelly. Reconocieron los excursionistas la importancia del área de los árboles desecados; los más frecuentes eran chopos o álamos. Estaban acompañados los sabios yanquis por un joven estudiante que llegaría pronto a ser célebre: Ellsword Huntington. Se hizo cargo inmediatamente de la importancia de los cambios de clima que habían tenido lugar en la historia. Dedicó la primera parte de su vida a su estudio. Por de pronto confirmó en sus trabajos las hipótesis de Kropotkine, para lo cual emprendió largos estudios para poner a punto métodos diversos de investigación. Estas búsquedas le ocuparon desde el año 1905, en que publicó sus notas sobre el Turkestán, hasta 1924, fecha de la tercera y definitiva edición de su obra: *Civilization and climate,* síntesis de sus esfuerzos [54].

Huntington y otros especialistas convencidos por sus enseñanzas, acometieron indagaciones numerosas para averiguar las variaciones del nivel de las aguas en ciertos lagos asiáticos, en relación con la situación de algunas ruinas conocidas. Se desprendía de estas encuestas, sirviendo los monumentos de punto de referencia, el hecho de grandes oscilaciones en el régimen de las aguas cuya superficie subía o bajaba según las épocas y su pluviosidad. El Caspio, mar cerrado, testigo de un océano terciario desaparecido, era particularmente favorable a estas pesquisas, pues en sus orillas se habían desarrollado en el curso del tiempo importantes civilizaciones. También estudiaron otros investigadores las modificaciones de las facies, fueran botánicas o zoológicas, en regiones que hoy día son desérticas. Penck, uno de los fundadores de la morfología glacial, observó los movimientos de la

vegetación y de las dunas en el Sahara del Sur. Confirmaron sus trabajos los de Huntington: Se manifestaban las oscilaciones de la naturaleza hacia una climatología polar o tórrida de acuerdo con una sucesión de marcos geográficos, siguiéndose con un orden determinado, caracterizados por asociaciones geobotánicas precisas. No podía desaparecer bruscamente el manto vegetal subpolar para dejar el sitio a especies subáridas. Una serie de cuadros intermedios debían de haber existido encadenados a ambos extremos; lo que era de importancia capital para reconstruir el paisaje en un momento dado del pasado.

Grant ajustó otro método de investigación muy curioso. Dedicado al estudio del desierto de Siria, consiguió con la ayuda de testimonios históricos establecer estadísticas con las cuales podía apuntar las variaciones del número de las caravanas que lo atravesaban para ir de Damasco a Caldea. Asimismo pudo determinar las fechas de los cambios de los trayectos, el momento en que las rutas convertidas ya en peligrosas por la ausencia de agua fueron abandonadas. Demostraban estos hechos las oscilaciones de la pluviosidad y la actividad de la sequía en estas regiones, antaño ricas y fértiles como lo atestiguaban los textos y la arqueología.

Con estos métodos semigeográficos, semihistóricos, que podían sacar de apuro al historiador en un caso muy particular, se lograba solamente enunciar proposiciones generales: Había cambiado el clima desde la antigüedad. Se adquiría la certeza de que un proceso de aridez se había manifestado desde el siglo II después de J. C. y había adquirido sucesivamente un carácter agudo. Imposible era determinar una situación climática precisa con referencia a una región en un momento del pasado; lo único permitido al sabio era inducir relaciones entre la crisis climática y los acontecimientos que estudiaba.

Ya no fue lo mismo con otros procedimientos discurridos por Huntington que poseían el rigor de los cálculos matemáticos; con lo cual se les podía aplicar a todas las circunstancias de espacio y de tiempo. Por de pronto, entendió que las dobles impresiones radiales que aparecen en las secciones transversales de árboles corpulentos aserrados, si se calcula el promedio en un número importante de individuos, determinan el año y también su característica de sequedad o de humedad. Existe en California un árbol gigantesco, la *Sequoia washingtoniana,* cuya edad alcanza los 3.500 años. Para el especialista constituyen verdaderos archivos meteorológicos. Huntington estudió minuciosamente 450 y con el cálculo estableció gráficos exactos y precisos [55]. Fueron confirmados por otro método, éste de orden químico, que también logró poner a punto de modo ingenioso. A escasa distancia de las sequoias se encuentra un lago salado, el lago

Owens, alimentado por un río del mismo nombre cuyas aguas son conducidas a Los Angeles. Cuando la estancia de Huntington en California para el estudio de sus árboles gigantescos, había llevado a cabo la sociedad contratista de la explotación análisis numerosos de las sales que se encuentran en el lago y en el río. Con esta comparación es posible deducir de acuerdo con un proceso que no podemos aquí exponer la evolución del clima en la región. Los gráficos establecidos de modo matemático coincidían en todos sus puntos con los de las sequoias.

Eran estos datos de capital importancia para el historiador porque las sequoias y el lago se hallan en la misma latitud que el mar Mediterráneo. Pero estos horizontes fueron ensanchados todavía más por los trabajos de los meteorólogos. Han logrado explicar, en parte por lo menos, las causas de las situaciones climáticas existentes en nuestro hemisferio. Se ha sabido así que la pluviosidad de una región depende del paso de los ciclones que llegan del oeste. Tienen su origen en el Pacífico, en donde se realiza la mayor concentración de moléculas de agua en la atmósfera, debido a la mayor cantidad de agua marina acumulada en aquella parte del globo. Son desplazadas estas moléculas hacia el este por la rotación terrestre. Formando nubes en oleadas sucesivas atraviesan el continente americano en su parte norteña y de allí se esparcen por Eurasia de acuerdo con el juego complicado de las presiones. Según que sea más o menos numeroso el paso de estas depresiones por un lugar, será más o menos constante su pluviosidad. Como había adquirido Huntington la certeza de que las regiones en donde antaño se habían desarrollado grandes civilizaciones, habían sido también fértiles aunque fueran ahora áridas, lanzó la hipótesis de que esto era debido a que en otros tiempos había sido más numeroso que ahora el paso de las oleadas ciclónicas.

Fueron confirmados los gráficos obtenidos con el estudio de las sequoias y de las sales del lago Owens por los trabajos del morfólogo sueco De Geers en 1940 sobre los depósitos que dejan los glaciares en su retirada por el hecho de la llegada de temperaturas más elevadas *(Varvas)* [56]. Consiguió establecer una cronología de la situación climática a lo largo de los últimos milenios. Los resultados obtenidos con este método tan diferente de los empleados por Huntington por de pronto confirmaron los términos del problema y eliminaron todo recelo. Se puede en nuestros días estudiar la evolución del clima en los tiempos históricos y fijar con datos precisos las grandes crisis atmosféricas [57].

En resumen, ha evolucionado Europa en estos últimos diez mil años desde un clima polar o de glaciación hacia una situación de

temperaturas templadas o de interglaciación. Con toda evidencia se manifiesta en nuestros días otra crisis climática. Para la gran mayoría de las gentes pasan desapercibidos los síntomas del fenómeno; lo que se explica por la constancia de la vegetación, que se defiende contra las oscilaciones de la naturaleza. Salvo a una minoría de especialistas que manejan un instrumental adecuado, induce a error en sus principios el fenómeno, lo mismo a los contemporáneos que a los hombres cultos del pasado que no han podido transmitirnos noticias. De aquí la incomprensión de los historiadores que sólo se fían en textos escritos.

Cambia el clima en nuestros días con sus pertinentes oscilaciones. Asciende cada vez más hacia el norte la gran banca polar. Permite el deshielo el paso de barcos en invierno por el Artico, lo que era imposible hace algunos años. Las asociaciones botánicas y zoológicas se encuentran en movimiento. Retroceden los glaciares en todas partes. Ha aumentado la temperatura. Así lo atestiguan los archivos del observatorio meteorológico de Toulouse, en Francia, el más antiguo, después de cien años de diarias observaciones, cuyo promedio ha sido publicado en la celebración de su centenario. Roe la sequía de modo activo las regiones mediterráneas y extensas partes del globo. En una palabra, se asiste hoy día a modificaciones climáticas producidas por un fenómeno que con más o menos agresividad se ha manifestado varias veces en el pasado. La observación directa confirma la existencia de crisis semejantes ocurridas en la historia.

Consta, e importa subrayarlo, que el paso de una situación de frío extremo, hace diez mil años, a una situación de calor relativo en los días actuales, no se ha realizado ni de modo uniforme, ni en razón de un brusco desfase. Se ha manifestado esta evolución por oscilaciones, en etapas sucesivas. Los períodos de frío y de pluviosidad han sido, en alternancia recíproca, seguidos por olas de calor y de sequía. En correspondencia con este ritmo, se mantenían durante un cierto tiempo las asociaciones geobotánicas con su paisaje característico. Luego, se producía bruscamente la mutación en la decoración, debido a la aparición de otras asociaciones mejor adaptadas a las nuevas circunstancias. Pero esta sucesión de marcos siempre señalaba una dirección, en nuestro hemisferio, desde hace unos ocho mil años: la interglaciación. Por esto, siguiendo a Huntington y a su escuela, llamamos a estas series de oscilaciones dirigidas en un sentido determinado: pulsaciones.

Ya no pueden ignorar los historiadores estas enseñanzas. Importantes civilizaciones, como las que se habían desarrollado en Mesopotamia, habían desaparecido corroídas por la sequía. La erosión eólica

había sepultado bajo las arenas Sumer, Nínive, la inmensa Babilonia. Por el contrario, han sido derruidas otras civilizaciones por el fenómeno opuesto: Las de los mayas, de los khmers que construyeron los templos magníficos de Angkor, y otras menores menos conocidas, fueron enterradas bajo el bosque tropical. Aparecido de pronto, había desfondado las ciudades, sus construcciones civiles y religiosas, cuyas ruinas se descubrían bajo imponentes masas de hojarasca. En el estado actual de los conocimientos, las modificaciones del clima en el curso de los tiempos pasados, cambiando el ambiente y la ecología de las sociedades antiguas, eran una de las claves para entender la evolución de la historia universal.

* * *

Cuando emprendimos nuestros estudios sobre la decadencia de España, como nuestros antecesores, nos encontramos en presencia de una gran cantidad de documentos, redactados al final del siglo XVI o en el comienzo del XVII, que poseen todos un mismo carácter. Directa o indirectamente, reflejan los efectos de una crisis económica que había entonces asolado las dos Castillas. Ha servido de base a los historiadores el estado de opinión producido por las calamidades para diagnosticar la decadencia de nuestra nación. Pero, sin intervenir en una discusión acerca de este criterio que por cierto no estaba confirmado por los acontecimientos políticos, contemporáneos o posteriores, ocurría que los investigadores especializados en el análisis de esta época no se ponían de acuerdo para averiguar de lo que se trataba. Cierto, existía una crisis. Era la evidencia misma. Mas, cuando estimaban algunos que era el resultado de actos políticos, afirmaban otros que era estrictamente económica. Los más listos, para contentar a ambos bandos, aceptaban las dos proposiciones. Nadie, sin embargo, había logrado averiguar las causas de esta situación; tanto más que los esfuerzos de los historiadores del siglo pasado para explicarla buscando argumentos en asuntos bastante alejados del verdadero problema, como la Inquisición, la expulsión de los moriscos o las guerras de religión, estaban desacreditados por los progresos realizados en la investigación histórica.

Advertidos por los trabajos de Huntington, hemos comprendido que los hechos descritos y la oleada de malhumor que entonces descargó sobre los poderes públicos, eran la consecuencia de una crisis climática que había asolado la alta planicie castellana. Padecía la Península Ibérica un recrudecimiento de las oscilaciones atmosféricas que se traducía por la extensión de la sequía. Para demostrarlo,

discurrimos varios métodos inspirados en los empleados en paleontología. Los hemos llamado biohistóricos y nos han permitido descubrir una pulsación cuyas manifestaciones se traslucen de modo positivo a partir de 1550.

Desde entonces se imponía una enseñanza: La evolución histórica de la península estaba en función de un fenómeno físico de importancia decisiva. Por sus enormes dimensiones geográficas podía servir de punto de referencia. Era la desecación del Sahara Occidental que se ha realizado sucesivamente desde el siglo III de nuestra era, oscilando desde una facies árida hacia una facies desértica. Para determinar esta acción hay que remontarse a la pre y a la protohistoria.

Se destaca claramente en estas épocas remotas la acción determinante del clima por el hecho de la enorme escala de las transformaciones. Resulta fácil la observación del fenómeno porque sus efectos resaltan con caracteres voluminosos. Estaba recubierto el norte de Europa por la banca polar, la Península Ibérica dominada por la acción de los glaciares y el Sahara convertido en una zona templada. Para comprender esta situación no se requiere un microanálisis. Admitido el hecho, el simple razonamiento deduce la conclusión:

Si la gran banca polar en vez de situarse como en nuestros días en Groenlandia descendía hasta la desembocadura del Támesis, y por otra parte gozaba el Sahara de humedad con las praderas consiguientes, era evidente que para alcanzar la Península Ibérica la facies árida que en su mayor parte la caracteriza ahora, tuvieron que haberse sucedido dada su posición geográfica una serie de situaciones intermedias, propias del paisaje de las regiones templadas. Es decir, desde los fríos de antaño hasta nuestros días, se habían sucedido unos cuadros naturales, con una fisionomía norteña, que explican en parte su evolución histórica.

Se presentaba, sin embargo, al historiador una gran dificultad: Había que fechar cada mutación del paisaje, cada marco natural, si no quería uno resbalar conscientemente en anacronismos rutilantes. Había poseído la península en la Edad Media otro clima que en los tiempos modernos. Era responsable este desconocimiento entre otras causas del carácter mítico de la historia de España. Por consiguiente, para esclarecer el caso particular que nos interesa en esta obra, los hechos oscuros que han tenido lugar en el siglo VIII, es menester reconstruir el marco natural entonces existente, en razón de la evolución general del clima en nuestro hemisferio. Como estaba en correlación con la situación atmosférica existente en el Sahara, se reducía el problema a determinar de una manera positiva su última transformación; es decir, la fecha en que había pasado de la facies

esteparia a la facies desértica. De acuerdo con nuestros actuales conocimientos, como será demostrado en las páginas siguientes, es razonable situar esta mutación en la Alta Edad Media. Si esto es exacto, se debe admitir la existencia de una conexión entre la mutación del paisaje y la crisis económica y política que había arrasado en la misma época el Magreb y la mayor parte de la Península Ibérica. En otros términos, la revolución islámica estaba en función recíproca con el proceso de desecación del Sahara.

* * *

Concuerdan la mayoría de los geógrafos en el principio siguiente: Los desiertos actuales son de formación reciente. Podrá discutirse el mecanismo climático; lo indudable es que el proceso de aridez acentuándose hacia el desierto no ha sido en todas las regiones simultáneo en el tiempo. Hay desiertos antiguos, los hay más recientes. En razón de las gigantescas dimensiones del Sahara: unos cinco mil kilómetros desde el Mar Rojo al Atlántico, unos dos mil desde el Atlas hasta el Sudán, cerca de diez millones de kilómetros cuadrados, no ha podido ser igual en todos los lugares el proceso de aridez. La facies desértica de su parte occidental es mucho más reciente que la oriental [58].

¿Cómo apreciar esta diferencia? Gauthier, uno de los primeros estudiosos del Sahara, empleaba una frase acertada: Decía que los desiertos antiguos como el de Libia estaban en estado «aséptico». Quería así expresar el hecho de que en estas regiones las condiciones geofísicas y climáticas se imponían con tal rigor que era la vida prácticamente inexistente. La fauna y la flora habían desaparecido. Las caravanas no las atravesaban. Con los medios antiguos nadie se atrevía con el intento. Por el contrario, el desierto occidental, de formación mucho más reciente, poseía pozos importantes; rastros de vegetación atestiguaban una situación anterior ya desvanecida. Aún subsiste una fauna especializada y desparramada. En ciertos sitios aparecen pastos suficientes para alimentar en el invierno algunos rebaños de cabras y de camellos. Nómadas y caravanas discurren aún por estos lugares. Las rutas empleadas y las abandonadas, así como la antigua toponimia, se conservan en la memoria de los guías.

La facies geofísica confirma también la existencia de una divergencia con respecto a la época en que el suelo se ha deteriorado. En el Sahara Oriental la red fluvial se encuentra colmada y taponada por la erosión eólica. Esconden las arenas el relieve antaño esculpido por las aguas. Adquiere así el paisaje un carácter particular, una uniformi-

dad grandiosa, pero lunar. En contraste, la parte occidental del Sahara conserva una red fluvial fósil. No corre el agua, mas grandes valles cuaternarios, excavados por ríos en nuestros días desecados, pueden reconocerse perfectamente. Contrastan con una red menos aletargada, situada más al oeste, en la cual los *uadi* despiertan algunos días en el año, cuando la riada formada por la tormenta en ellos se precipita violentamente para luego desaparecer tragadas mansamente por las tierras permeables de lagunas situadas generalmente en el fondo de cubetas morfológicas. Si se aproxima uno más al Atlántico, conservan los *uadi* su contextura geofísica como los ríos europeos. Así, se puede percibir en el Río de Oro los meandros del Seguia-al-Hamra, cuyas riberas están desprovistas de vegetación, pero cuyo lecho mantiene aún el trazado sinuoso de un río en vida.

Algunos autores, como Gauthier, que ignoraban los trabajos de la escuela de Huntington, habían sin embargo reunido pruebas suficientes para enseñar que este proceso de aridez y desertización era moderno. Como desconocían la existencia de cambios climáticos en épocas recientes, atribuían la formación del desierto a un proceso mecánico, producido por ciertas condiciones características de tiempo y lugar: calor tórrido en el día, frío nocturno, acción química, erosión eólica, etc. Hemos apuntado en otros trabajos nuestros el papel que desempeña la orografía en la dispersión de los ciclones por la Península Ibérica. Mas es indiscutible que las formaciones geotectónicas son secundarias comparándolas con el fenómeno principal. Así como en nuestra tierra, la escasez del paso de los ciclones en nuestros días es más importante que el papel desempeñado por la orografía, lo mismo en el Sahara la mecánica física es mera consecuencia de la ausencia de lluvias. De no ser así hubiera sido sincrónico el proceso en todas las regiones de este inmenso desierto. Como lo demuestra la observación, las condiciones físicas mecánicas tenían más largo abolengo en la parte oriental del Sahara. Se mostraba el fenómeno mucho más reciente en la occidental. El criterio expuesto por los primeros exploradores era indefendible, pues la pluviosidad favorece la vegetación y frena ésta la erosión de un suelo descarnado e indefenso. Se podía concluir que la acción mecánica era subsiguiente a la sequía y por otra parte, el proceso de desertización no había sido sincrónico en toda la inmensidad de este vastísimo territorio. El oeste, próximo al Océano, había sido favorecido en detrimento del este.

No podía ser de otra manera: Nos consta que en nuestro hemisferio vienen siempre los ciclones desde el Atlántico impulsados por la rotación terrestre. Se trata pues de una constante histórica que ha debido de manifestarse desde las primeras horas de la formación del

globo. En consecuencia, las regiones que se hallaban cerca del mar gozaban desde el final de la última glaciación de una mayor probabilidad de recibir lluvias abundantes que las alejadas por varios millares de kilómetros.

Quedaban así confirmadas las tesis de Huntington. En el curso de los tiempos históricos, el paso de las depresiones por la zona del Estrecho de Gibraltar se hacía cada vez menos frecuente; sus ramales meridionales perdidos hacia el sur, aquellos que podían regar el Sahara Central y Oriental, menguaban de más en más. A medida que las depresiones aumentaban en el norte de Europa, parecía que las del sur escaseaban. No poseyendo la potencia de antaño, se desvanecían sin haber llegado a franquear distancias importantes. Se comprende ahora cómo los efectos de la aridez se habían manifestado en un principio en las regiones más alejadas del mar, en las altas planicies de Asia Central. Siguiendo los impulsos de la naturaleza, la ola de humedad se había retirado paulatinamente del este hacia el oeste, produciendo modificaciones climáticas que tenían en los pueblos que las padecían repercusiones económicas, sociales y políticas.

En lo que concierne nuestras tesis sólo nos interesan las regiones del Sahara Central y Occidental. En el estado actual de los conocimientos poseemos una información suficiente para poder establecer una cronología aproximada de su proceso de aridez. Nos basta precisar las fechas de las modificaciones del paisaje en el norte de Africa para comprender el papel que desempeñaron en los acontecimientos del siglo VIII.

* * *

Dadas sus dimensiones no podían las regiones centrales y occidentales del Sahara escapar a la regla. Tampoco eran sus procesos de aridez sincrónicos y sus facies uniformes. Las centrales han sufrido una acción más pronunciada. Existe en ellas un Tanezruft o sea un desierto de la sed, que alcanza de ciento cincuenta a trescientos kilómetros en sus dimensiones de norte a sur. Está rodeado el núcleo desértico por estepas xerofíticas muy alteradas, en las que se modifica la facies hacia una vegetación subárida y luego meramente árida, a medida que se dirige uno hacia el Mediterráneo o hacia el Níger. Como por principio sabemos además que existe en un área de gran extensión una sucesión de marcos naturales, el proceso de desertización del Tanezruft implicaba automáticamente un proceso de degradación de los marcos geobotánicos superiores, escalonados sea hacia la facies ecuatorial de las regiones situadas más al sur, sea

hacia la facies de los climas templados a medida que se subía hacia el norte. En otras palabras, correlativo con el aumento de aridez, la formación y la extensión del Tanezruft coincidía con una modificación de las zonas periféricas envileciéndose. Las áridas se transformaban en subáridas, las subáridas en esteparias y así sucesivamente.

Esta ley de correlación permite reconstituir la sucesión de los paisajes que han existido en el pasado. Basta para ello reunir los testimonios requeridos en número suficiente para determinar la existencia de los marcos naturales antiguos; y hasta en ciertos casos es posible establecer la cronología segura de sus mutaciones. Resulta tanto más fácil esta labor ya que este proceso es reciente. Pueden aún reconocerse los testigos de orden geobotánico y biológico. Como lo veremos más adelante, dada su cercanía en el tiempo puede también confirmarse con testimonios históricos: empresa bien ingrata de llevar a cabo si fuera menester estudiar un desierto en estado de asepsia, como el del Sahara Oriental.

I. TESTIMONIOS GEOGRAFICOS

a) *Los bosques antiguos*

Está demostrado que en épocas recientes existían en el sur argelino y en las regiones centrales del Sahara bosques importantes. Según Lionel Balout el hecho es incontestable en lo que se refiere a la prehistoria:

«*En esta época una humedad mayor del clima,* escribe, *está atestiguada por la rubefacción de las arenas de la zona del litoral; más lejos, en el interior, una indicación análoga es dada por el análisis de carbones, rescoldos apagados de las hogueras prehistóricas. En el yacimiento de Uad Djouf-el-Djemel, en el corazón de los Nemenchas, quemaba el hombre ateriense el fresno espinoso, el cual se ha refugiado en nuestros días en la alta montaña. El paisaje actual de Uad Djouf consiste en algunos pistacheros en el valle y brotes de alfa en los alrededores*» [59].

Esto naturalmente es muy antiguo, pues el hombre ateniense pertenece al VII milenio a. de C. Pero de los datos recogidos por este autor conviene destacar dos hechos interesantes:

1) Las caracoleras, lugares en donde se preparaban los caracoles para su exportación y su consumo, se hallan por millares en el sur de Túnez. El análisis de las cenizas de las hogueras permite localizar los antiguos bosques y clasificar las especies más frecuentes. Per-

tenecen ciertas caracoleras a edades más modernas, desde la civilización capsiense (VI milenio) hasta las culturas neolíticas del último milenio que se confunden con los tiempos históricos.

2) Ciertos yacimientos tienen grandes dimensiones: «*Bajo el grandioso paredón de Relilaï, 5.000 m³ de cenizas representan unos 500.000 m³ de madera carbonizada y toda la depresión de Tlidjene, al suroeste de Tebessa (sur de Constantina) posee numerosos yacimientos análogos bajo refugios y hasta en cuevas*» (Lionel Balout) [60]. Como se trata de estaciones sencillas, la importancia de los depósitos demuestra la continuidad en el tiempo de las especies botánicas.

No conocemos (1960) trabajos que permitan a grandes rasgos establecer las fechas aproximativas de las modificaciones sucesivas del manto vegetal en Africa del Norte. Es probable que de acuerdo con un orden cronológico se hallen escalonadas según las regiones de acuerdo con la orografía. Existen testigos diversos que parecen confirmarlo, hasta en el Tanezruft. El botánico Lavandan, nos dice Gauthier, había encontrado en esta región muestras evidentes de un desecamiento reciente [61].

Por nuestra parte podemos aportar el dato siguiente: El señor Picq, meteorólogo que ha vivido en los observatorios del Sahara, nos ha comunicado que existe un frente de silicificación de especies vegetales que se extiende entre Ausogo y Mieneca, en el sureste del Sahara, en las regiones situadas al norte del Níger. Sobre las orillas del río se desarrolla una flora característica, pero cuando se dirige uno hacia el norte empiezan los bosques de madera dura. Más arriba aparece entonces el proceso de silicificación. Derechos se yerguen todavía los árboles muertos y desecados, La sílice llevada por el viento penetra en las fibras de la madera. Se convierte el tronco en monolito. Más arriba aún hacia el norte, se les halla tumbados por el viento, y por el suelo se esparcen sus trozos rotos en piedras gruesas. Se les encuentra todavía más arriba en pedazos más pequeños con los cuales los indígenas hacen mangos para los cuchillos. Se trata del mismo fenómeno que había observado Kropotkine en el Turkestán. Este proceso de silicificación, escalonado en una extensión tan grande, señala de un modo preciso un desecamiento de estos lugares en fechas no muy lejanas en el pasado, un desecamiento que ha sido además rápido.

La existencia de especies corpulentas en el Sahara ha sido recientemente confirmada por la observación directa. Se conservan aún coníferas en el centro del desierto. En el curso de una expedición llevada a cabo en 1950 para copiar pinturas rupestres en el Tasili, el explorador y arqueólogo Henri Lothe ha hallado en Tamrit

cipreses *(Cupressus dupreziana)* «*cuyos troncos miden ¡seis metros de circunferencia! Los cipreses que se destacaban ante nosotros son una de las curiosidades más singulares del desierto. Existían antaño en el Hoggar en donde un viejo tronco fue hallado hace pocos años. Jamás había visto esta especie en la región. El guía me explica que existen en los montes vecinos numerosos árboles muertos hace mucho tiempo... Proceden ellos también de la prehistoria y son los raros testimonios de un pasado mucho más húmedo... Quedan aún un centenar, pero el inventario que hicimos con minuciosidad enseña que fueron numerosos en las cumbres del Tasili... Así, las sierras del Hoggar y del Tasili gozaban antaño de un clima mediterráneo y por consiguiente no debe extrañar que estuvieran poblados estos montes*»[62].

El testimonio es indiscutible. Basta con saber que estos testigos de los tiempos pasados han podido conservarse en esta región desértica por el hecho de la orografía. La meseta del Tasili en donde se hallan los cipreses de Tamrit tiene una altura de 1500 a 2000 metros.

b) *La hidrografía*

Hemos indicado anteriormente que el Sahara Occidental se caracteriza por una red fluvial de ríos muertos, cuya morfología puede aún hoy día distinguirse muy bien.

Son muy importantes algunos de estos *uadi*. Han acarreado en otros tiempos grandes masas de agua. El *uad* Saura que desciende del Atlas marroquí se extiende hasta quinientos o seiscientos kilómetros hacia el centro del Sahara. Pero, como el agua corre tan sólo unos cuantos días al año, resulta evidente que no es su fuerza la que ha escarbado el lecho del río, seco en estado normal. Ocurre lo mismo con otro *uad*, éste ya fósil, que poseía en otros tiempos dimensiones impresionantes, el antepasado del Igargar. «*Tenía su fuente en los trópicos y su cubeta terminal cerca de Biskra: un millar de kilómetros a vuelo de pájaro; una longitud intermedia entre el Danubio y el Rhin. El Igargar corría del sur al norte, del corazón del desierto a su periferia; al revés exactamente que el Saura. En lugar de descender del Atlas, va este río hacia la montaña. Las consecuencias de este hecho son considerables*» (Gauthier) [63].

Una causa explica tan extraña morfología: En tiempos antiguos existía en las regiones centrales del Sahara una pluviosidad importante, cuyas aguas alimentaban un río de grandes dimensiones que había esculpido los valles y formado una immensa red fluvial. De esta suerte

el Igargar seguía una dirección paralela a la del Nilo; pero, era menos largo, se hallaba su fuente al norte del término ecuatorial en una comarca cuyo clima fue convirtiéndose paulatinamente en desértico. Por el contrario, las fuentes del Nilo se hallan en el corazón de la zona ecuatorial. Tiene dos ramas que le alimentan y dos reservas naturales de enorme alcance, situadas en regiones regadas en ciertas épocas del año por una pluviosidad extraordinaria. Por esta razón ha podido el Nilo mantener su corriente en su paso por el desierto, para alcanzar el Mediterráneo; mientras que el Igargar se ha fosilizado. Mas, el agostamiento y la muerte de estos grandes ríos han tenido lugar en fecha reciente. Lo confirman dos testimonios:

Como el *uad* aún no ha sido tapado por la erosión eólica, hay que reconocer que la fecha de su desecación no puede estar muy alejada en el pasado; pues, en contraste, el relieve de la red hidráulica del Sahara Oriental ha desaparecido. Por tal motivo el fenómeno físico está corroborado por testimonios biológicos. Se encuentra actualmente en el antiguo sistema fosilizado del Igargar una fauna acuática residual, últimos descendientes de especies que en razón de su constitución fisiológica habían vivido en otros tiempos con abundancia de agua. Tampoco pueden situarse aquellos años en fecha muy lejana. Posee la vida recursos insospechados de resistencia y de adaptación; pero, en fin de cuentas, está siempre condicionada por ciertos límites extremos. No puede repetirse constantemente el milagro y es ya un milagro la supervivencia de estos testigos.

«*Que haya fluido el agua por los valles muertos del Igargar en fecha reciente,* escribe Gauthier, *lo atestiguan no sólo sus formas aún juveniles. Desde hace tiempo se conoce en Biskra y en los oasis del "uad" Rir, es decir en la cubeta terminal del Igargar cuaternario, pececitos tropicales, los "chromys". Abundan hoy día en las charcas de agua, en las acequias de los palmerales. Se les ha visto surgir de los pozos con las aguas artesianas. Se refugian en donde pueden en los veneros subterráneos. Recientemente, en esta misma región se ha encontrado un pez mucho más grande: el «Clarias lazera», un siluro que en inglés tiene un nombre popular: «cat fish». En el viejo mundo se trata de un pez tropical. Pululan en Egipto, porque han seguido el Nilo; pero es un intruso en el mundo mediterráneo. En el Sahara argelino se le encuentra a todo lo largo del Igargar desde las lagunas en donde antaño desaparecía hasta sus fuentes, en charcas enlodadas donde vive de modo precario. En esta misma región de Biskra se halla un compañero de estos peces mucho más célebre: el áspid de Cleopatra, la serpiente de los encantadores. Es la cobra indostánica,*

también emigrada de los trópicos. Su presencia en el sur argelino es inexplicable si no se hace intervenir el Igargar cuaternario. El hecho se hace más evidente todavía con el cocodrilo. Se le ha encontrado en las charcas del «uad» Mihero, una arteria del Igargar. Acaso sea el último superviviente. Hay que imaginarse el milagro biológico que representa el vivir este animal en tal ambiente. Pero es una realidad innegable. Todo esto nos lleva a una época en la que el Igargar y el «uad» Tafasaset se empalmaban por sus fuentes, estableciendo una comunicación por agua entre los trópicos y el mundo mediterráneo. No puede remontarse esta época muy lejos en el pasado, porque si han muerto los ríos, han sobrevivido algunos elementos de su fauna»[64].

¿En qué fecha situarla? Conviene fijar los términos de la pregunta. ¿Se trata del gran río sahariano cuando se deslizaba majestuoso por su valle, como en nuestros días el Danubio, o cuando violento esculpía su lecho en la roca? Este último caso se remonta a edades geológicas. Nos interesan más los rasgos finales del Igargar, cuando se asemejaba a los ríos de la cuenca del Mediterráneo, sin haber desmerecido tanto como para ser llamado *uad*. De acuerdo con las noticias que tenemos acerca de su fauna residual, es muy probable que su larga agonía haya alcanzado tiempos muy cercanos, es decir históricos.

Queda esto confirmado por otros datos que poseemos hoy día acerca de estas regiones desérticas. Existe en el Tasili, región montañosa situada en el Sahara Central, un pequeño oasis, Iherir, «*que es el lugar del desierto más rico en agua. Hecho inconcebible en otros lugares, se suceden los lagos sin interrupción en el lecho del uad.* (Acaso un afluente del Igargar.) *Alcanzan algunos el kilómetro de longitud y diez o doce metros de profundidad*» (Lhote)[65]. Durante la primera expedición francesa al Tasili, había advertido el capitán Touchard la presencia, por sus numerosos rastros de los últimos grandes saurios del Sahara. Dos años más tarde fue cazado uno por un subalterno del capitán Niegen y disecado decora el laboratorio de zoología de la Universidad de Argel. El último ejemplar lo sacrificó en 1924 el teniente Bauval. En el curso de su expedición de 1950, Henri Lhote a pesar de sus muchas búsquedas no descubrió ya ninguno. Falta de alimentos se había acabado la especie. Con el desecamiento del país había desaparecido poco a poco la fauna y a su vez el cocodrilo, voraz carnívoro, había sucumbido él también al no hallar nada con que sustentarse. Como perfectamente lo ha entendido Lhote, «*esto es un magnífico testimonio sobre el pasado húmedo del Sahara, en un tiempo en que una extensísima red fluvial lo*

atravesaba de norte a sur, poniendo en relación la fauna de las lagunas saladas (chotts) *de Berbería con las del Níger y el Tchad*»[66]. Sin lugar a dudas la presencia de estos reptiles enseñan que la fecha de la desecación del Sahara no se remonta muy lejos, por la sencilla razón de que el testigo no ha podido sobrevivir mucho tiempo a la desaparición de su marco natural.

Los últimos vestigios de este medio se han conservado en el Tasili en razón de su altitud. Pero, ¿qué ocurría en las llanuras del Sahara? Otro hecho se impone: Existen bajo los *uadi* importantes niveles freáticos. Es otra supervivencia del clima. Para alcanzar el agua han construido los indígenas pozos y *fogaras*. Son estas últimas galerías subterráneas que han sido objeto de un trabajo considerable. Espaciosas, puede un hombre recorrerlas. Alcanzan a veces la profundidad de setenta metros. Poseen pozos de aireación y sus dimensiones son considerables. Según Gauthier, en Tamentit, miden cuarenta kilómetros[67]. No han podido estas obras ser emprendidas cuando los niveles freáticos se encontraban a gran profundidad, como sería el caso si el régimen climático y fluvial hubiese cambiado en tiempos lejanos, pues los indígenas no tienen los medios técnicos requeridos para descubrirlos bajo tierra. La construcción de los pozos y de las *fogaras* ha empezado cuando las venas de agua se encontraban en la superficie. A medida que el clima empeoraba, empezaron a cavar el suelo de modo sincrónico con la baja del nivel. Descendían a medida que aumentaba la sequía [68].

Recientes son estas obras. Según ciertos testimonios históricos han sido creados los oasis en el curso de la era cristiana, entre los siglos VI y XVIII. Según Gauthier los más antiguos son los de Gurara: «*En el bajo Tuat, los procedimientos orientales de irrigación, las fogaras, es decir los palmerales tal como existen hoy día, alcanzarían el siglo III de la Héjira, nuestro siglo X después de J.C. En el Tidikelt, los palmerales más antiguos no datan más allá del XIII y los más recientes del XVIII* [69].

Esto es un testimonio de suma importancia. La fecha de construcción de las *fogaras* señala, años más o menos, la época en que la desecación del Sahara Central empezó a adquirir un caracter grave; es decir el momento en que su marco natural ha pasado de la facies subárida a la esteparia y de la esteparia a la desértica. Se puede concluir que ha alcanzado la crisis climática su momento decisivo entre los siglos VI y X.

c) *La toponimia*

No está todavía «aseptizado» el Sahara Central. No posee la vida que tuvo antaño, pero guarda el recuerdo. Están conformes todos los exploradores en el hecho siguiente: En otros tiempos estaban habitadas las regiones centrales del desierto, hasta el temido Tanezruft. Se encuentran por todas partes esparcidos por el suelo los testimonios de antiguas poblaciones, y aun en ciertos lugares privilegiados los de una vida troglodita. Es importante la abundancia de grabados y de pinturas rupestres. Demuestran estos documentos no sólo la densidad demográfica de estas regiones, hoy día desérticas, sino también la existencia de una fauna y de una flora desaparecidas. En la mitad del Erg, en el Tenere, es decir en la región más desdichada hoy día del Sahara, ha encontrado Lhote los restos de campamentos de pescadores, unos imponentes montículos de huesos de pescado «*que podrían llenar varios carros*». Se encuentran diseminados por el suelo, en el Tanezruft como en el Río de Oro, rollos y grandes morteros tallados en la piedra de una sola pieza. Servían para aplastar el grano y reducirlo a harina. Ninguna duda sobre su uso. Se asemejan estos instrumentos a los que se emplean todavía en el Sudán. Pero se encuentran hoy día en lugares en donde no existe la menor señal de vegetación.

Importantes son estos objetos y otros diversos testimonios recogidos para que sea posible establecer un esquema de la evolución de las culturas en las regiones centrales del Sahara, desde el paleolítico más antiguo, el de los *pebble-stools*, los instrumentos de piedra más primitivos, hasta los tiempos históricos. Sin embargo, para las necesidades de este análisis, sólo nos interesa la época en el curso de la cual han conocido las poblaciones saharianas la gran crisis climática en su carácter más agudo. Las fechas de la construcción de las *fogaras* son determinantes por su modernidad. Nos lo confirma la existencia de la toponimia actual del Sahara Central. Nos enseña que las poblaciones han abandonado estos lugares en fecha muy reciente.

En un verdadero desierto «aséptico», por consiguiente viejo, no existe toponimia alguna. Como nadie lo ha atravesado durante centenares de años y acaso milenios, los antiguos nombres geográficos, si existieron, han sido desde entonces olvidados.

Por causa de esta carencia se han visto obligados los exploradores a bautizar los puntos sobresalientes del relieve según su leal saber y entender. No ocurre lo mismo en el Sahara Central y Occidental. Se admira al contrario el viajero de la abundancia de los nombres que le señalan los guías. ¿Cómo explicar esta riqueza toponí-

mica en lugares tan alejados de cualquier concentración urbana? Hay que admitir forzosamente que existía en otros tiempos una importante población que había dado un nombre a los diversos puntos del relieve. Reciente es su desaparición porque esta toponimia nos ha llegado por mediación de las caravanas.

Para asegurar su orientación tenían interés los guías en conservarla y así se ha mantenido la tradición de padres a hijos. No podía ser muy antigua. Con el incremento de las condiciones adversas ha ido disminuyendo el paso de las caravanas por el desierto. Sabemos por ejemplo que durante los tiempos modernos, en el XVI, franqueaban con asiduidad el desierto central, del sur tunecino a Timbuctú. A veces se componían de varios millares de camellos. Pero no fue solamente el comercio marítimo el que redujo su número, sino también el riesgo cada vez mayor supuesto por el clima. De donde una aminoración progresiva de su importancia. El hecho es indiscutible. Cuando el europeo empezó a explorar el Sahara, se había restringido el número de las caravanas hasta el mínimo. En otros términos, si no hubiera intervenido el europeo con sus recursos técnicos, la toponimia del Sahara Central también hubiera acabado por desaparecer. Pero la existencia de esta toponimia confirma lo reciente de la despoblación y por lo tanto de la crisis climática.

II. TESTIMONIOS ARQUEOLOGICOS E HISTORICOS

Los textos de la antigüedad, los de Herodoto, de Hannón, del Pseudo-Scylax, los de Plinio, etc., confirman las modernas observaciones hechas por los exploradores y los geógrafos, sea por el estudio de la morfología del Sahara, sea por el análisis de los testigos biológicos. Se desprende de estas lecturas una impresión general. Para los antiguos no era Africa del Norte una tierra árida. Muy al contrario, de acuerdo con una opinión unánime, poseía una gran riqueza agrícola y ciertas regiones como Berbería o la Cirenaica eran, con Iberia y Egipto, el granero del Imperio Romano. Hay que confesarlo: una confusión más o menos grande ha oscurecido los trabajos de los historiadores que han traducido estos autores. Insuficientemente documentados en ciencias geográficas, poseyendo sobre Africa noticias escasas e inciertas, se han esforzado en adaptar las frases desparramadas de los antiguos a los datos locales actuales, generalmente incompletos, que no lograban interpretar. Ignorando que había cambiado el clima no podían acertar con el método requerido. Antes de aventurarse en la exégesis de los

textos, convenía ante todo reconstituir el antiguo marco geográfico de estas regiones con la ayuda de procedimientos científicos que pertenecen a la técnica de las ciencias naturales. Solamente entonces se esclarecían los textos por ellos mismos y se ajustaban con suma sencillez al paisaje anteriormente reconstituido. No era necesario retorcerlos para hacerles confesar lo que no querían decir; y, en caso contrario, atrapado en su propio dilema, no debía para escurrirse el crítico afirmar que vivían los antiguos en la luna o que escribían extravagancias, como se ha dicho con demasiada frecuencia.

He aquí un ejemplo concreto: el de Herodoto, que vivió en el siglo V antes de J.C. Si se lee, no poseyendo la información requerida, resulta oscuro y contradictorio. En efecto, no parece natural la coexistencia de desiertos con bosques, de tierras de gran riqueza agrícola con montículos de sal o arenales, la soledad de amplios horizontes con comarcas extremadamente pobladas. Pero, si recuerda el lector lo que acabamos de exponer de la morfología del Sahara, la distinción entre una parte oriental que había adquirido desde hace mucho tiempo una facies desértica y una parte occidental cuyo proceso de desertización es reciente, alcanza otro sentido el texto del viejo Herodoto. En su tiempo dos facies dividían el Sahara: «*Esta comarca* (Argelia) *y el resto de Libia en dirección a Poniente* (es decir, el Sahara Occidental) *están más pobladas de fieras y más cubiertas de bosques que la de los nómadas.* (El Sahara Central y parte del Oriental entonces transitables.) *Pues la Libia oriental en donde habitan los nómadas es baja y arenosa hasta el río Tritón; pero la que está al Occidente de este río y habitada por agricultores es muy montañosa, muy arbolada y llena de animales salvajes*» [70] (CXCI).

La parte más oriental del Sahara se halla ya convertida en desierto. «*En el interior de Libia el país es desértico, sin agua, sin animales, sin lluvias, sin bosques, desprovisto de cualquier clase de humedad*» (XXXII). Pero está habitado por nómadas, como hoy día su parte occidental. En una palabra, en la época de Herodoto el Sahara Oriental no está aún «aseptizado». No poseía el carácter extremado que ahora le caracteriza. El proceso de desertización era reciente. Por esto, la zona costera, actualmente un desierto, entonces poseía una riqueza agrícola importante. «*A mi entender, no se puede comparar la fertilidad de Libia con la de Asia o de Europa, con excepción de la Cirenaica. Se la puede comparar con las mejores tierras de pan llevar y no se parece en nada al resto de Libia. Su suelo es negro y bien regado por fuentes. No hay que temer ni la sequía, ni los destrozos que causa el exceso de lluvias, pues llueve en esta parte de Libia. El producto de la cosecha está en la misma proporción con la simiente*

que en Babilonia. El territorio que los Evesperites (la gente de Bengasi) *cultivan, es también muy fértil. Rinde, en efecto, el ciento por uno en los años mejores; pero el de Cirenaica produce hasta el trescientos por uno*» (CXCVIII).

Podrían repetirse citas similares. Confirman los testimonios geográficos expuestos anteriormente; pero son incapaces en general de fechar con precisión la evolución del clima en los tiempos históricos; mejor dicho la mutación del paisaje. Sin embargo, se puede con ellos esbozar un largo esquema, si se apoya uno en la documentación biológica que poseemos actualmente, sea en razón de los descubrimientos arqueológicos realizados recientemente en el Sahara, sea por la interpretación de ciertos datos que nos entregan estos mismos textos. Mas, para emplear este material de modo científico se requiere conocer el método adecuado para no tropezar con errores de bulto.

Para situar en el tiempo la pulsación que ha tenido lugar en España en el curso del siglo XVI, hemos establecido métodos biohistóricos que se asemejan a los empleados por las técnicas paleontológicas en estratigrafía[71]. Se trata en realidad de un problema similar, aunque en nuestro caso se requiere una precisión mucho mayor en relación con la cronología geológica que reviste una gran amplitud. De esta suerte deben determinar los sabios especializados en estas ciencias la edad de unos estratos fosilíferos con la ayuda de la fauna que encierran, en general invertebrados. Enseña la experiencia que ciertas especies indican su edad con bastante exactitud; otras al contrario no la señalan. Existen pues desde un punto de vista estratigráfico especies que son «buenas», otras «malas». Las amonitas, los belemnites, los espirobranquios, son especies «buenas», porque en razón de su fisiología han necesitado en el curso de su existencia de un marco natural y de un hábitat muy particular, de tal manera que en comparación con su filogenia la duración de estos grupos ha sido muy corta. Por ello, su hallazgo permite fechar de una manera precisa los horizontes en que se han fosilizado. Por el contrario, las especies que llamamos «malas», más abundantes en la naturaleza, no sirven para una determinación estratigráfica. Las ostras y los lamelibranquios, por ejemplo, han evolucionado muy poco desde los tiempos primarios. Para el stratígrafo, el verdadero historiador de la tierra, son de muy escasa utilidad.

Si empleamos este método para estudiar las faunas saharianas que nos señalan los textos y la arqueología, debemos rechazar para fijar el clima las especies «malas», que han vivido en un hábitat demasiado espacioso y por consiguiente se han desarrollado en facies muy distintas. Este desconocimiento ha inducido a error a ciertos autores.

Por ejemplo, el olivo. Algunos, recordando sus años escolares, han querido apreciar un clima mediterráneo en razón de esta especie, sin saber que el clima mediterráneo oscila desde una pluviosidad de mil mill. de agua al año, el índice de Marsella, hasta los sesenta, cantidad que se recoge actualmente en Almería, en donde a veces no llueve en todo el año. En estas condiciones la presencia del olivo en ambientes tan diferentes no significa gran cosa. Se le cultiva en nuestros días en la meseta castellana y sería temerario deducir de ello que goza Castilla la Nueva de clima mediterráneo, pues sus inviernos son fríos y rigurosos. Podríamos repetir la misma observación con respecto a la palmera que vive en el oasis del desierto, pero resiste sin ser fecunda la intensa humedad de la costa atlántica. Se cultiva el trigo en las tierras subáridas del Mediterráneo y de otros lugares y germina también bajo las nieves de Ucrania y del Canadá. En una palabra, estas especies «malas» no pueden servir de testigos para señalar un marco natural preciso.

Es posible destacar en los textos —y afianzarse con la interpretación de otros documentos que nos han llegado de la antigüedad—, referencias biológicas concernientes a especies valiosas; pues permiten determinar la fecha de la mutación del paisaje. Poseemos así una base suficiente para fijar los límites del lapso de tiempo en el curso del cual el aspecto del Sahara Central y Occidental se ha transformado con mutaciones sucesivas [72]. Para los fines de este estudio podemos situar sus términos entre el principio del primer milenio y el siglo XI después de J.C. De una parte conocemos los testimonios irrecusables acerca de la facies de esta región en fecha tan lejana, y por otra parte, los documentos existentes sobre la construcción de las *fogaras* nos indican el momento preciso de la transición de la facies sahariana subárida a esteparia o subdesértica, oscilando hacia la desértica. El esquema de esta evolución climática alcanza así un interés excepcional, pues explica y apunta el sentido de la pulsación, confirmada por la historia de los oasis. Aunque fuera dudosa la interpretación de estos datos más modernos, el testimonio naturalista consolida su certeza. La evolución del clima en estas regiones, reconstituida con pruebas biológicas, confirma el testimonio histórico situándolo en un contexto en que el rigor científico es indiscutible.

a) *Evolución del clima en las regiones centrales del Sahara Occidental*

I) A principios del primer milenio poseían las regiones centrales del Sahara Occidental un aspecto verdoso propio del manto vegetal de las praderas. Si en efecto era así, recibirían una pluviosidad que oscilaba en torno a los 800 mill. de agua al año.

II) En la época de Herodoto (siglo V antes de J.C.), aún conservaban ciertas regiones del Sahara Central sus caracteres anteriores, pero otras empezaban a degradarse. El agua caía, acaso unos 600 mill. al año, se repartía ya desigualmente en el curso del verano.

III) En los días de Estrabón, que vivió al comienzo de la era cristiana, se halla mucho más avanzado el proceso de sequedad. Han alcanzado la facies árida, y acaso la subárida, las regiones centrales del Sahara. Para atravesarlas a caballo es menester tomar precauciones.

IV) En el siglo III después de J.C. se advierte una rápida mutación de la fauna norteafricana. La mayor parte del centro del Sahara ha adquirido una facies subárida, oscilando en torno a los 250 mill. de agua al año.

V) Del siglo VI al VIII, la estepa xerofítica antesala del desierto ha aparecido en todo el Sahara Central.

VI) A fines del siglo XI, la facies subárida ha alcanzado los confines atlánticos de Mauritania.

1. La situación climática al empezar el primer milenio

Conservaban aún en estos tiempos las regiones centrales del Sahara Central y Occidental el paisaje verdoso que habían gozado con exuberancia durante la prehistoria. En estos tiempos lejanos era suficientemente abundante la pluviosidad para que fueran capaces los ríos, los caudalosos y los medianos, de mantener una fauna de grandes mamíferos, los cuales necesitan mucha agua para vivir, así el hipopótamo. Aparece esta especie en las pinturas rupestres del Tasili. Lhote ha descubierto en el macizo de Auanret, a dos mil metros de altitud, unos frescos representando una cacería de hipopótamos, hecha por indígenas embarcados en tres piraguas de juncos[73]. En el curso de los siglos anteriores al primer milenio, se hallaban las llanuras tan bien regadas por el cielo que podían mantener especies que requieren para vivir enormes cantidades de forraje, como el elefante, del cual se han encontrado reproducciones. Existían marismas. Lo confirma la presencia del rinoceronte en las pinturas del Tasili.

Ha debido de mantenerse esta facies húmeda desde muchísimo tiempo antes, ya que según Lhote estas especies características se

encuentran en las pinturas más antiguas. Sin embargo, sería temerario concluir de ello que una lenta transformación del paisaje se realizaba ya en aquellas fechas, pues no lo sabemos. Hemos demostrado en otra obra [74] que sólo determinan los vegetales y los animales su propio marco natural. Señala el testigo una modificación del paisaje, cuando oscila el clima en los límites de su habitat. Por ejemplo, se sitúa el óptimo del haya entre los 1.800 mill. de agua al año y los 800/700 como mínimo. Puede por consiguiente disminuir la pluviosidad de mil mill. de agua al año, sin que esta especie forestal apunte la recesión de las precipitaciones atmosféricas. Tan sólo en el caso particular de que oscilara la media por debajo del límite mínimo de su óptimo, señalaría su agostamiento, su desaparición o su substitución por otra especie; luego la mutación del paisaje. En consecuencia, el hecho de que los tres testigos, el elefante, el hipopótamo y el rinoceronte aparezcan en las pinturas en tiempos anteriores al primer milenio, no implica que el clima haya evolucionado, sino que la modificación de la pluviosidad no había sido lo suficientemente importante para producir una grave perturbación de su hábitat.

Como lo apreciaremos más adelante, es probable que estas tres especies hubiesen ya desaparecido de las regiones centrales del Sahara al comienzo del primer milenio. Las praderas que entonces existían eran incapaces de mantenerlas. Como esta facies ha durado *grosso modo* a lo largo de estos siglos, se desprenden dos proposiciones: *Primero:* Dado el sentido de la pulsación, debía de ser más abundante la pluviosidad y sobre todo más regular en el principio que al final del milenio. *Segundo:* Situando el mínimo de la facies de las praderas en torno a los 600 mill. de agua al año, era superior el promedio de las precipitaciones en un principio; por lo cual oscilaría la pluviosidad al comienzo del siglo X antes de J.C. en los alrededores de los 800 mill., óptimos del paisaje de praderas.

Un testigo excepcional lo confirma: los bóvidos. Cuando viven estas especies en estado natural son características de un clima más bien húmedo, pues requieren pastos suficientes para alimentarse; no tanto como los grandes herbívoros, pero deben distribuirse las precipitaciones de modo uniforme a lo largo del año, sobre todo en los meses del verano. En caso contrario degenerarían.

Son los bóvidos unos testigos de primer orden. En razón de su corpulencia no pueden desplazarse con rapidez para franquear grandes distancias en busca de agua o de pastos, como lo hacen los équidos o los antilopinos. Ciertamente poseen los bóvidos en estado salvaje mayor musculatura y son más ágiles que las razas especializadas y engordadas en nuestros días para la producción de leche o de carne.

Sin embargo, a pesar de la finura de sus líneas que se pueden admirar en las pinturas del Tasili, estaban siempre aminoradas sus actividades por su constitución fisiológica. En el caso de la desecación progresiva de una comarca son los bóvidos las primeras especies que desaparecen, mientras que otras más veloces, como la jirafa, el caballo, el antílope o el avestruz se mantienen por largo tiempo, sobre todo las últimas gracias a su ligereza y a la potencia de su esfuerzo respiratorio. En nuestros días, según Gauthier, «*atraviesan el Tanezruft de modo excepcional algunos animales transeúntes gracias a sus admirables patas o a sus alas potentes*»[75].

Es atestiguada la presencia de los bóvidos por las pinturas rupestres que se encuentran con abundancia en casi todas las regiones del Sahara. Millares de ejemplares han sido localizados. Vivían los rebaños en libertad, en su estado natural, como antaño los de la Pampa argentina. Algunos estaban domesticados ya. Se han descubierto en Djorf Torba, en el Kenadsa, al suroeste de Colomb Béchar, grabados representando hombres ordeñando vacas. Han sido señalados sobre todo en los refugios rupestres del Tasili y del Hoggar. Lhote los ha hallado por centenares. En Jabarám, describe, y ha publicado, un conjunto de bueyes policromados compuesto por unas sesenta bestias. Ha podido así distinguir este arqueólogo dibujos numerosos con un estilo propio que ha llamado «bovino». Se posee el material requerido para intentar una síntesis de caracteres biogeográficos, correspondientes a actividades humanas concordantes. Si fueran reconocidas en otros lugares del globo, se podría determinar una civilización de los bóvidos, lo mismo que Leroi-Gourhan ha logrado aislar una civilización del reno.

Ha señalado Henri Lhote en las pinturas del Tasili doce estilos principales. Helos aquí según su orden cronológico:

A. Estilo de personajes diminutos, cornudos, con la cabeza redonda.

B. Estilo de los diablillos.

C. Estilo de los hombres de cabeza redonda pertenecientes al período medio.

D. Estilo de los hombres de cabeza redonda evolucionada.

E. Estilo de los hombres de cabeza redonda decadente.

F. Estilo de los hombres con la cabeza redonda e influencia egipcia.

G. Estilo de los cazadores con pinturas corporales del período bovino antiguo.

H. Estilo bovino.

I. Estilo de los «jueces» del período post-bovino.

J. Estilo de los hombres blancos, larguiruchos, del período post-bovino.

K. Estilo del período de los carros.

L. Estilo de los hombres bitriangulares. Período del caballo montado.

La superposición de las pinturas y de los grabados ha permitido al autor establecer, por lo menos de modo provisional, un orden de sucesión, luego de antigüedad. Mas, ¿qué fecha debe darse a estos diferentes estilos? Los problemas concernientes a la prehistoria no interesan a nuestro problema; no nos detendremos en su estudio. Ha encontrado Lhote en el enorme material recogido un estilo prebovino, señalado por la letra F, que demuestra una influencia egipcia indiscutible. Las cofias de algunos de los personajes dibujados se asemejan a modelos que los egiptólogos conocen muy bien. Pertenecen a la XVIII dinastía, es decir, a una época comprendida entre 1567 y 1085 antes de J.C.

La gran expansión de los bóvidos y la cultura a ellos adscrita pertenecen pues al primer milenio; lo que constituye otro testimonio irrecusable de la modernidad del desecamiento del Sahara Central. Pero el autor, sin duda asustado por las consecuencias revolucionarias que se desprenden de su cronología, no se ha trevido a deducir las que se inducen de los hechos por él descubiertos. Con prudencia sitúa la llegada de los pastores bovinos hacia 3500 antes de J.C.; pero, añade a renglón seguido: «*Han debido de morar largo tiempo en el Sahara, acaso por varios milenios*»[76]. Se ha mantenido la cultura bovina con exuberancia a lo largo de los primeros años del siglo X; lo confirma también otro testimonio histórico.

Como consecuencia de los descubrimientos del Tasili poseemos ahora pruebas suficientes para afirmar que la influencia egipcia se ha mantenido constante sobre las poblaciones del Sahara desde el IV milenio hasta el primero; es decir en el tiempo de su mayor preponderancia. Lhote ha descubierto en el Tasili pinturas que representan embarcaciones muy similares a las egipcias. Los ríos del Sahara eran entonces navegables y los recorrían barcos parecidos a los que surcaban el Nilo. Según dicho arqueólogo, este testimonio de la influencia egipcia debe situarse en la época de las primeras dinastías; pero los estilos señalados por el autor con las letras K y L, pertenecientes al primer milenio con gran probabilidad, están ellos también direc-

tamente emparentados con la civilización egipcia. Tienen por base un testigo biológico, una especie «buena»: el caballo, que ha penetrado desde este país en las regiones centrales del Sahara.

Como los bóvidos, caracteriza el caballo salvaje la facies de praderas, cuya humedad debe de estimarse por lo menos en los 600 mill., pluviosidad esparcida de modo regular a lo largo del estío. Pero debajo de esta media o si el verano resulta demasiado seco, emigra o desaparece la especie. Domesticada, debe el hombre cuidar de ella. Por esta razón, en las regiones áridas se convierte el caballo en objeto de lujo. En consecuencia, como testigo de un marco natural propio, su empleo en los transportes o en el arado de las tierras señala un paisaje determinado. Su substitución por otra especie más apropiada a las nuevas condiciones del clima apunta la existencia de una mutación. En otra obra, hemos estudiado la substitución de los caballos y de los bueyes en los transportes por el mulo en la meseta ibérica a lo largo del siglo XVI [77].

Por razones aún oscuras, el caballo, cuya filogenia, en parte americana, en parte asiática, es completa, había desaparecido del norte de Africa y de Asia Occidental en los primeros milenios de los tiempos históricos. (Por lo menos ésta es la creencia aceptada por la mayoría de los autores.) Desconocido en Sumer y en las civilizaciones posteriores de Mesopotamia y en Egipto, ha sido introducido en el Creciente Fértil en época mucho más moderna, acaso por los hititas, y en el valle del Nilo por los hicsos [78]. En las pinturas rupestres saharianas aparece en fecha mucho más tardía, pero está abundantemente representado en los refugios mesolíticos de la Península Ibérica, no solamente en estado salvaje, sino también domesticado [79]. No puede dudarse de la introducción del caballo en las regiones centrales del Sahara desde el valle del Nilo, porque aparece en las pinturas rupestres enganchado al carro egipcio [80]. Se sabe que los hicsos han traído carro y caballería a estas regiones durante su conquista y dominación, desde 1780 a 1577 antes de J.C. Por consiguiente es probable que su llegada al Sahara Central deba situarse hacia los últimos siglos del primer milenio. La expansión de los caballos por las praderas ha coincidido sin duda con el apogeo de la cultura bovina; pues no sólo no se excluyen las dos especies, sino que se complementan. Posteriormente con la generalización de su empleo al servicio del hombre, aparece el estilo de los carros. Como lo veremos más adelante, esta situación cronológica, fijada por Lhote, está corroborada por testimonios literarios de la antigüedad.

Se puede concluir que en esta época el paisaje dominante en las regiones centrales del Sahara pertenece a asociaciones vegetales, rela-

cionadas con los géneros *bos* y *equus*. «*Es solamente en el período del caballo,* escribe Henri Lhote, *cuando se observa un cambio manifiesto: Las especies corpulentas como el hipopótamo, el rinoceronte, el elefante desaparecen entonces de las pinturas; la jirafa, el antílope y el avestruz se mantienen. Es pues entre el IV y el II milenio antes de J.C. cuando ha empezado la desecación del Sahara*» [81].

2. La situación climática en el siglo V antes de J.C.

Herodoto da en su *Historia* indicaciones precisas acerca de las regiones que se hallan al sur del golfo de la Gran Syrte, es decir, de las regiones que ahora nos interesan. «*En el interior de las tierras, por encima de la Libia de las bestias salvajes* (el Sahara Central) *existe una elevación arenosa que se extiende desde Tebas hasta las Columnas de Heracles. Sobre esta elevación se encuentra a distancia de diez días de marcha aproximadamente, montañas de sal, compuestas de gruesos trozos, sobre montículos. En la cúspide de cada montículo mana en mitad de la sal agua fresca y dulce en derredor de la cual habitan hombres*» (CLXXXI).

Herodoto y los griegos en general conocían bien las tierras africanas que se hallan al sur de la Península Helénica y sus regiones inmediatas; pues, siendo fáciles las comunicaciones, las relaciones entre las poblaciones de ambos territorios debían de ser frecuentes. Es posible que los depósitos de sal mencionados por el historiador sean las capas de fosfatos características del sur tunecino. Sus noticias acerca de los terrenos situados al occidente son escasas. Tebas, que se halla un poco al sur del grado 26, se encuentra a la misma latitud que el país de los garamantes, del cual hace Herodoto una bastante fiel descripción. Era lógico vista la dificultad de emprender largos viajes que sus ideas acerca del oeste sahariano fuesen confusas. El círculo de latitud de Tebas pasa al sur del Atlas, que se halla situado en el grado 30. El error acerca del Estrecho de Gibraltar es mucho mayor: Se halla en el grado 36.

No coincide la descripción que hace Herodoto de la región del Atlas con un clima seco: «*La montaña llamada Atlas es redonda y estrecha por todos los lados; tan alta que es imposible ver la cumbre según se dice, pues jamás se apartan las nubes de ella ni en el verano, ni en el invierno*» (CLXXXIV). El desierto, «*zona de arenas terriblemente seca y deshabitada*» (XXXII), en la época debía de corroer el Sahara Oriental, en donde todavía existirían algunos palmerales. Todavía lo atravesarían los nómadas, pero cambia la situación hacia el oeste. «*Desde Auguila, a una distancia de diez jornadas de marcha se encuentra otra eminencia de sal, agua y un gran número de palme-*

ras que dan frutos como en otros lugares. Hombres viven en esta comarca y son muy numerosos. Se llaman garamantes... Poseen bueyes... Dan caza estos garamantes a los etíopes trogloditas con carros arrastrados por cuatro caballos» (CLXXXIII).

De acuerdo con su ecología las palmeras pertenecen a otro marco geográfico que el de los bueyes y de los caballos. Los oasis de palmerales se encontrarían al este, en las estribaciones del Sahara Oriental, en donde sin duda alguna harían incursiones los garamantes. Su lugar de habitación se encontraba más al oeste. Se mantenían todavía en estas regiones saharianas unas praderas escasas, en vía de degradación, pero aún suficientes para alimentar un cierto número de bueyes y de caballos domesticados.

Esta interpretación del texto se halla confirmada por la arqueología, pues se encuentran en todo el Sahara Central pinturas con representaciones de carros. Ha descubierto Lhote un grabado cerca del pozo de Arli, en la pista que va desde el Hoggar a Es-Suk, la antigua Tadameka de los bereberes sudaneses, por debajo del grado 20 de latitud; y por otra parte, ciento diez grabados en el sur de Orán, muy por encima del grado 30. El gran número y la dispersión de estos dibujos por lugares tan distantes los unos de los otros constituyen un testimonio irrefutable. Poseían aún en el siglo V antes de J.C. las regiones del Sahara Central un marco natural suficientemente húmedo, aunque ya degradándose, para que las pudieran atravesar normalmente carros arrastrados por cuatro caballos.

3. La última mutación de los testigos biológicos

Permite el estudio de las pinturas del Tasili y de otros lugares una enseñanza que confirma la evolución del clima en el Sahara Central, establecida por la observación de su morfología. Son las representaciones de testigos biológicos. Se posee de este modo la certeza de que el elefante y su marco natural habían desaparecido de las regiones del Sahara Central desde el final del segundo milenio y que su desaparición coincidía con la llegada del caballo. Pero, desde entonces había huido la especie de estos lugares buscando refugio contra las condiciones adversas del clima, sea hacia el sur, sea hacia el norte. En nuestros días vive el elefante en el Africa ecuatorial y ha desaparecido, con la acentuación de la sequía, del norte del continente. Mas la existencia del elefante en Argelia y en Marruecos en el principio de la era cristiana no puede ser objeto de duda alguna. Los testimonios históricos son múltiples y concordantes.

Sabemos todos desde la escuela que Aníbal invadió Italia desde sus bases en España con un escuadrón de elefantes. Plantea este

proboscidio un problema de orden filogenético aún no del todo aclarado. Parece que han existido en los tiempos antiguos dos especies de elefantes en Africa del Norte: El elefante que los cartagineses habían adiestrado para la guerra, pequeño comparado con el africano, el más grande y bravo de los que existen hoy día; y el elefante enano que ha vivido en Europa en el pleistoceno inferior. Se han encontrado del mismo restos en Sicilia y en España. Según Raymond Vaufrey que los ha estudiado, sería el descendiente degenerado del gigantesco *elephas antiquus,* especie característica del cuaternario europeo. Su reproducción en documentos históricos plantea el problema de su posible supervivencia o de su recuerdo. Por su importancia en la historia del arte expondremos esta cuestión en el apéndice IV.

Sea lo que fuere, es evidente que el elefante es un testigo excepcional para determinar la facies de las regiones en donde su presencia era frecuente. Pues, aunque pequeño de acuerdo con las noticias que tenemos de él en estado de domesticación, requiere para vivir en el salvaje de enorme cantidad de pastos. Como los datos sobre su caza son numerosos, se deduce que el Magreb poseía en aquella época un régimen de lluvias abundantes y regulares que ya no existe.

A medida que el clima empeoraba, el elefante —y lo mismo lo hicieron las especies forestales— fue a buscar su sustento y la supervivencia de sus descendientes refugiándose en la alta montaña, en particular en el Atlas marroquí. Poseemos de estas regiones las últimas referencias que le conciernen. En los tiempos de Plinio, en el siglo I de nuestra era, existía aún en el Gran Atlas, de acuerdo con las noticias que le manda en una carta Suetonio Paulunus, legado en Mauritania, que acababa de atravesarlo. Según Themistios, filósofo y retórico del siglo IV después de J.C., los elefantes han desaparecido de Africa del Norte. Trescientos años más tarde, Isidoro de Sevilla invoca su recuerdo con melancolía. Hablando de la Mauritania Tingitana, luego de haber advertido que posee monos, dragones, animales feroces y avestruces, añade: «*Antaño había muchos elefantes, ahora sólo la India los produce*» [82]. Sin embargo, declara en su crónica (572) el culto abate de Biclara, que se cazaba aún en Mauritania Cesarea [83]. Se trata, es lo más probable, de una reminiscencia literaria.

De acuerdo con estos testimonios se puede concluir que se encontraba la especie al principio de la era cristiana en regresión. Se mantenía lozana en la parte oeste debido sobre todo a la altitud de sus zonas montañosas. Atestigua pues el hecho la modificación climática; pero en este caso, como en tantos otros, el hombre ha acelerado la sentencia dada por la naturaleza. A medida que estas regiones se civilizaban por obra de la administración romana, huían los animales

salvajes perseguidos para los placeres de la caza o para las necesidades del circo. Un ejemplo reciente nos enseña la desaparición de una especie zoológica diezmada por el hombre blanco a pesar de sus pretensiones. En el comienzo del siglo XX existían en el Sahara avestruces y el hermosísimo antílope *Adax*. Estos animales han sido aniquilados por la estulticia humana y su rabia destructora.

La desaparición del elefante coincidía con la aparición de especies hasta entonces desconocidas en estos lugares; lo que confirma la modificación de la facies. Se impone, sin embargo, una observación. La substitución de las especies en función de las variaciones del clima se realiza generalmente de un modo desordenado. Puede necesitar un tiempo considerable, pues oscilando la naturaleza, los años lluviosos sucediendo a los secos, se defienden los individuos contra el rigor atmosférico en los tiempos malos y se recuperan en los buenos. La mutación se manifiesta a gran escala. Puede durar esta situación mucho tiempo, pues han demostrado ciertas especies una resistencia extraordinaria. El cocodrilo perdido en el pequeño lago del Tasili es un ejemplo notorio. Mas, la transformación del paisaje lleva a otras consideraciones que interesan directamente al historiador. Ante las situaciones adversas se defiende el hombre con una ingeniosidad y una rapidez que no poseen las especies zoológicas, ni las asociaciones geobotánicas. El conocimiento de la fecha del esfuerzo humano señala la crisis climática de manera mucho más precisa que los testigos naturales. La de la construcción de las *fogaras*, por ejemplo, determina casi inmediatamente los años del empeoramiento del clima.

Cuando en el siglo XVI una parte de la meseta ibérica fue asolada por la llegada de la sequía, la reacción del hombre para atenuar la catástrofe económica señalaba automáticamente la obra del clima. Ante la escasez de las lluvias, se apresuraron los agricultores a desarrollar plantas que se adaptaban mejor a la aridez. El desplazamiento hacia el norte de los cultivos de la vid y del olivo correspondía a la progresión del secano. Hay que calcular solamente un cierto tiempo entre el fenómeno y la intervención humana. Existe una actividad social que por su carácter permite afinar este desfase: eran los medios de transporte, que antaño se realizaban en tierra por tracción animal. En Castilla, se hacían los transportes en la Edad Media con bueyes. Crecían pastos por doquier y al fin de cada jornada hallaban fácilmente las bestias su alimento. Con la crisis fueron substituidos por mulos, más sobrios. No necesitan forraje verde, les sobra la paja en casos de apuro. De tal suerte que basta una sencilla documentación histórica que señale su substitución para que la mutación de la facies

quede determinada de modo preciso. El mismo problema se ha presentado en el Sahara y en Africa del Norte. Ante las múltiples repercusiones de la modificación lenta pero fatal del clima, se esforzaron los antiguos por remediar lo más urgente, las comunicaciones.

Hemos expuesto anteriormente cómo el caballo, prosiguiendo su emigración del este hacia el oeste por Asia y por Africa, había sido artificialmente introducido en las regiones centrales del Sahara hacia fines del primer milenio. En la época clásica se había aclimatado tan bien que eran famosos por su rapidez los caballos libios y númidas [84]. Según San Isidoro se mantenía esta fama en su tiempo [85]. Las condiciones climáticas en el Sahara Central y Occidental oscilaban pues en los límites de una pluviosidad adecuada para que pudiera desarrollarse esta especie con vigor en su marco natural. No se trataba de un hecho aislado y extraordinario, sino extendido en un área de dimensiones considerables, como nos lo confirman la historia y la arqueología.

Nos consta que empleaban los romanos su caballería en el norte de Africa y que atravesaban el Sahara a caballo. Aconseja Estrabón que para esta expedición se deben tomar ciertas precauciones: atar a la montura odres de agua para beber en el curso del camino. No nos indica el geógrafo griego los lugares en que este uso era imprescindible; mas podemos remediar esta imprecisión con el hallazgo de pinturas y grabados. Lhote ha podido con su emplazamiento reconstruir la ruta empleada por los antiguos para ir del Mediterráneo al Níger [86]. Partía la vía de Oea (Trípoli), pasaba por Cidamus (Gadamés), Ieri (Port Polignac), al pie del Tasili, que atravesaba, así como el Hoggar, por desfiladeros conocidos para alcanzar Ti-M-Ulisaón y Tadameka (Es-Suk) y, por fin, el Níger en Gao. Plinio nos da noticia de que ésta fue la ruta seguida por Septimus Flaccus en el año 70 después de J.C. y por Julius Mantinus en el 86, los cuales con toda probabilidad alcanzaron el gran río africano. Desde su conquista en el 19 antes de J.C. por el legado Cornelius Balbus habían sometido a su dominio los romanos la Cirenaica, el Fezzam y el sur argelino. La III legión ocupaba Gadamés (Cidamus) y Rat (Rapsa), aglomeraciones situadas a escasa distancia del macizo del Tasili.

Como el deterioro de las praderas y de los pastos aumentaba y resultaba cada vez más difícil viajar a caballo, le encontraron los romanos un substituto: el camello. La llegada de esta especie a Africa del Norte permite fechar el momento crítico de la crisis climática. No se halla pintado, ni grabado en los refugios conocidos: era inhabitual en estas regiones cuando los indígenas ornamentaban los paños rocosos. Gsell asegura, siguiendo a Basset, que no existe palabra

bereber para designarlo [87]. Lo que es normal, pues en el paisaje verdoso anterior hubiera sido un intruso o una curiosidad. No lo describe Plinio en estos lugares. Sin embargo, no era un desconocido. Las primeras noticias de su presencia en el norte de Africa datan del *De bello Africae* de Julio César (XVIII, 4). Asegura este autor que Juba los empleaba ya aunque en escaso número. Veintidós tenía en su ejército. Sin embargo, el silencio de Plinio, naturalista tan preciso y concienzudo, que tenía los medios requeridos para documentarse, nos indica que en su tiempo el empleo del camello no se había aún generalizado.

Los autores, desde Gsell hasta Carcopino, se muestran unánimes: Fue introducido el camello en el norte de Africa por Séptimo Severo; es decir, a fines del siglo II [88]. Ahora bien, ¿qué representa la aparición de este testigo en la crisis climática? No debe engañarse el lector con una imagen de almanaque e imaginarse ya el camello atravesando las *hamadas* y los *ergs* del desierto africano [89]. Es muy probable que aún no existiese esta facies en las regiones del Sahara Central y Occidental. El empeoramiento progresivo del clima entrañaba una lenta transformación del paisaje. Las facies árida y subárida según los lugares más o menos favorecidos por la orografía, la hidrografía y la pluviosidad llegada del Océano, evolucionaban hacia la estepa xerofítica. Entonces se ingenió el hombre por buscar fuentes de agua para subsistir. Empezó a profundizar los pozos ya existentes para no perder las capas freáticas, y hacia el siglo X se construyeron las primeras *fogaras* que son la base de los actuales oasis. La fecha de las obras de captación de las aguas subterráneas marca la progresión de la sequía. En razón de la disminución del paso de los ciclones atlánticos se manifestaba un movimiento aparente, como si el fenómeno se realizara lentamente pero de modo irreversible desde el este hacia el oeste.

Parecía pues que el camello, como tantos otros, hubiera seguido esta carrera hacia Poniente al paso del desierto. Y no ha sido así, pues no pertenece a la fauna de estas regiones desheredadas. En su estricta acepción filológica y naturalista el desierto es un lugar vacío, abandonado por el hombre y los vertebrados superiores. El hábitat de nuestro camélido pertenece a las facies árida y subárida de Asia. Se contenta con pastos escasos que no alimentarían a los caballos. Sus compañeros son los rebaños de cabras y los asnos. Pero, así como el hombre ha discurrido el modo de emplear el caballo en lugares inhóspitos procurándole agua y forraje, ha logrado asimismo mantener artificialmente la especie camélida en un marco geográfico que no es el suyo, sino a título de excepción. Ha conseguido aprovechándose

de sus cualidades de sobriedad emplearlo como medio de transporte en lugares que de otro modo le hubieran sido inaccesibles. Estas reacciones humanas a la imposición de la naturaleza, la busca de las aguas subterráneas y la adaptación de una especie extranjera para asegurar los transportes, son los testigos de la mutación del clima y del paisaje.

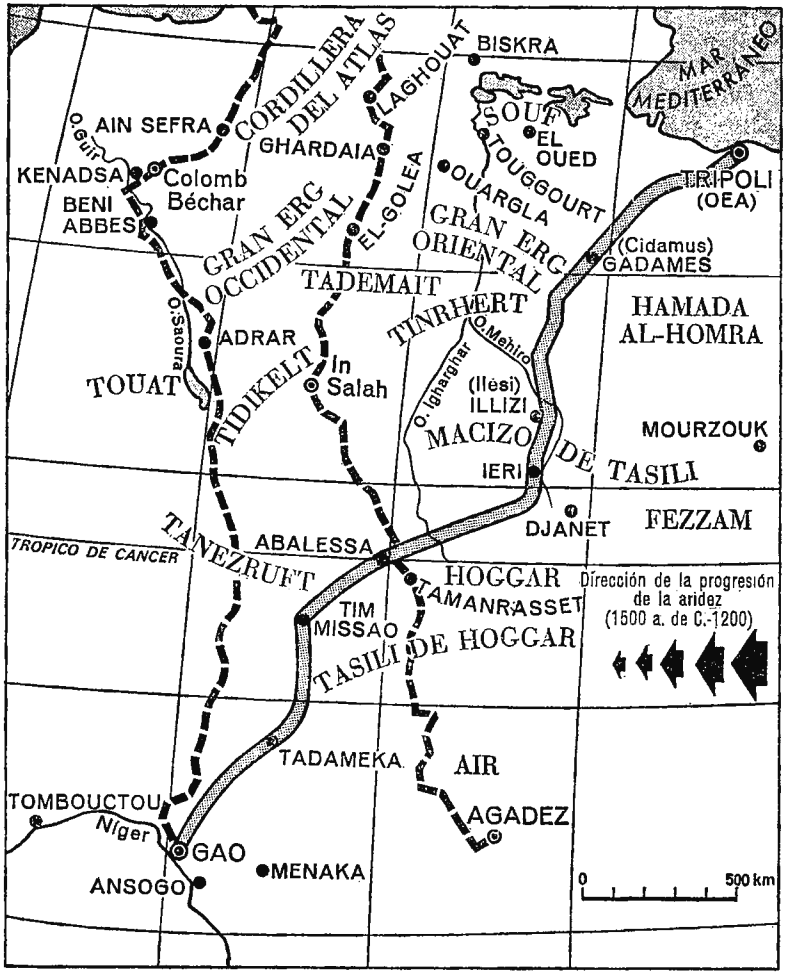
En el siglo XI, Mauritania estaba aún suficientemente regada para que se mantuvieran en su suelo pastos, rebaños y una población importante. Por esto ha podido iniciarse en estos lugares el movimiento almoravide. En el caso contrario, si hubieran poseído ya la facies desértica que hoy día allí impera, jamás hubieran podido sus jefes religiosos alistar las masas de guerreros requeridas para emprender con éxito la conquista no sólo del Senegal, sino también de Marruecos y de Andalucía. Como lo apreciaremos en un capítulo próximo, la crisis revolucionaria del siglo VIII en la cuenca mediterránea y más tarde el movimiento almoravide tenían por eje y motor la última mutación del clima cuyas consecuencias habían asolado el Sahara Central y Occidental.

b) *El clima en el Africa del Norte al comienzo de la era cristiana*

Ha evolucionado la facies del Magreb desde la antigüedad hacia los tipos áridos y subáridos que le son propios en nuestros días, en movimiento sincrónico con el desecamiento progresivo del Sahara, pero con un desfase importante en su gradación debido a una humedad superior, el paso más frecuente de los ciclones procedentes del Atlántico. En el comienzo de la era cristiana, conservaba el norte de Africa el paisaje verdoso y de gran lozanía de que había gozado en tiempos anteriores. Los testimonios literarios que lo corroboran son numerosos y conciernen a los más diversos caracteres morfológicos o biológicos. Daremos algunos ejemplos:

La recolección de los caracoles que se había realizado en la parte oriental del Magreb a lo largo de la prehistoria, se había transformado en la época romana en una industria y un comercio considerables. Se exportaban a todo el imperio [90]. Necesitan estos gasterópodos terrestres, sobre todo las especies comestibles, de un marco natural húmedo sin el cual no pueden subsistir.

Según el testimonio de los autores clásicos eran abundantes los bosques. Con el curso de los tiempos el papel desempeñado por la orografía ha sido decisivo en la dispersión de las especies forestales.



EL SAHARA CENTRAL

——— *Uad* o lecho de río desecado

▒▒▒ Antiguo camino empleado por los carros para ir de Trípoli a Gao

▬ ▬ ▬ Caminos actuales para ir de Orán a Gao y de Argel a Agadez

Perseguidas por el hacha del leñador o agostadas por la sequía, se refugiaron hacia las alturas de los grandes sistemas montañosos. Así ocurre en nuestros días en que importantes masas forestales aún se conservan en Marruecos. Son testigos de tiempos pasados. Ocupaban antaño un área mucho mayor. Los técnicos han calculado en dos millones de hectáreas los bosques que han desaparecido en esta sola región [91].

Las noticias que nos dan los antiguos acerca de los ríos son también cuantiosas; breves, pero precisas. Los *uadi* actuales eran ríos auténticos, muchas veces navegables. El Sebú marroquí, de trescientos kilómetros de longitud y que desemboca en el Océano, era una vía de agua magnífica. «*Annis magnificus et navigabilis*», escribe Plinio. Basta comparar estos adjetivos con los peyorativos, morfológicos y climáticos, adscritos a la palabra *uad*, para que se comprendan los cambios ocurridos en esta parte del litoral atlántico.

Si con un esfuerzo de imaginación se restituye al suelo el mantillo que en capas potentes antaño lo recubría y que ha desaparecido, se comprendería que los elogios hechos por los antiguos acerca de la riqueza agrícola de estas regiones no eran ni un mito, ni el fruto de la hipérbole. Más aún: Se ha mantenido esta facies con evidente aunque suave degradación a lo largo de la Edad Media. El testimonio de los geógrafos árabes es concordante e indiscutible.

«*Lo que sobre todo extrañaba a los emigrados llegados de Egipto y de Trípoli,* escribe Georges Marçais, *era la abundancia de árboles. Se dice que el país presentaba antaño una serie continua de espesuras desde Trípoli hasta Tánger, asegura Ibn Adhari. Nos sentiríamos tentados a echar al cesto de las fábulas esta tradición de una edad de oro, si el reciente descubrimiento de obras de irrigación y de explotaciones agrícolas en regiones ahora desérticas no le restituyese algún valor*» [92]. Ignoraba naturalmente este distinguido historiador de Berbería que el clima había cambiado a lo largo de los siglos; lo que da mayor valor a su perspicaz observación. Prosigue más adelante: «*Quedó sorprendido el geógrafo El-ya-Kubi, autor oriental del siglo IX, por el aspecto verdoso, la abundancia de las aguas en la región que se extiende entre Qamuda* (Sidi bu Zid) *y la orilla del mar; o sea, una distancia de 150 kilómetros por un país que se encuentra en nuestros días, a pesar del espléndido desarrollo de la arboricultura sfaxiana, en parte desértico*» [93]. Citas similares podrían extraerse de textos de El Bekri, de Ibn Kaldún y de otros autores.

CONCLUSION

En su obra *Mainsprings of civilisation,* publicada en 1945, presenta Huntington diversos gráficos que describen las oscilaciones del clima en los tiempos históricos. Fueron construidas las curvas con los métodos que hemos expuesto al principio de este capítulo. Las reproducimos para el conocimiento del lector. La curva de las sequoias es la más precisa; pero coinciden las tres en señalar las grandes crisis climáticas que interesan a los acontecimientos objeto de este estudio. La numerosísima bibliografía aparecida desde entonces en los idiomas más diversos ha afinado, con sus más y sus menos, las oscilaciones reseñadas; pero confirman las líneas generales de la evolución climatológica en los tiempos históricos.

1. Después de un período de estabilidad aparente que parece dominar la era antigua, apunta a partir del siglo II después de J.C. una grave mutación del paisaje en las latitudes del Mediterráneo. Lo confirman los gráficos de una manera general y la coincidencia de los tres métodos, los testimonios geográficos, biológicos e históricos que hemos descrito, no puede ser fortuita.

2. Aparece en los siglos VI y VII otra crisis que acentúa la pulsación.

3. Con el IX y el X la situación mejora o se estabiliza, pero a fines del XI y en el XII surge otra crisis temible. Coincide con la decadencia general de la civilización árabe en Oriente y con la contrarreforma almoravide y almohade. Destruyen los mauritanos (es decir, los moros de la tradición popular) la cultura andaluza de Marruecos y atravesando el Estrecho, invaden el sur de España. Es la verdadera invasión de la península. Provocó la reacción de los hispanos, de la mayor parte de la población musulmana, de la cristiana y las hazañas del Cid. Es el fin de la civilización arábiga en Occidente.

Tras esta larga exposición, nos es posible ahora deducir un principio indispensable para comprender los acontecimientos ocurridos en los siglos VII y VIII en gran parte de las regiones mediterráneas. Como consecuencia de una larga evolución del clima, debido a oscilaciones cuyo sentido apunta hacia una misma dirección, de donde el neologismo: pulsación, ciertos marcos geográficos caracterizados por asociaciones geobotánicas determinadas desaparecen bruscamente. Otras asociaciones mejor adaptadas a la nueva situación climática aparecen. Se produce una profunda mutación del paisaje. Esto no se realiza impunemente. Causa el fenómeno gravísimos trastornos en la vida biológica (la agricultura), económica y política de las poblaciones que

habitan las regiones alcanzadas por la mutación del marco anteriormente existente. Enturbia entonces las páginas de la historia una agitación política confusa: guerras internacionales, revoluciones interiores, desplazamientos demográficos, los cuales podrán ser de corto alcance (ley de Breasted) o de efectos prolongados e irreversibles como los movimientos demográficos hilalianos.

El desecamiento del Sahara por sus enormes dimensiones y el carácter descomedido de su irradiación por obra de las leyes de correlación que unen los marcos geográficos más diversos, ha coincidido con grandes trastornos climáticos en el marco natural de la Península Ibérica. De aquí las perturbaciones que la han conmovido en el siglo VIII, con los síntomas precursores anteriores.

Permite esta nueva luz entender e interpretar correctamente los textos rarísimos y lacónicos que han llegado hasta nosotros. Si, como lo apreciaremos en un capítulo próximo, cuando analicemos la crisis revolucionaria que tuvo lugar en España a principio del siglo VIII, nos advierte un autor que el hambre ha diezmado la mitad de la población, no estaremos ya dispuestos a considerar las dimensiones de la catástrofe como el fruto del genio hiperbólico de los antiguos. Nos será posible encuadrar la noticia en un fenómeno de mayor alcance: la mutación del paisaje que había arruinado la tradicional agricultura del país.

Por otra parte, se impone otra observación. Por una convergencia notable entre el desarrollo de las ideas-fuerza y la modificación del marco geográfico, la que probablemente no ha sido única en la historia, la acentuación de la sequía desde Asia hacia Africa en el curso de la Alta Edad Media ha sido un fenómeno paralelo con una divergencia de las ideas monoteístas que simultáneamente se ha manifestado en estas regiones. Se formó entonces en las poblaciones un enorme complejo: lo que se ha traducido en una oleada de fondo cuyo carácter era religioso. Era el fruto de una larga evolución anterior. Pronto creció la planta y alcanzó dimensiones considerables: eran el Islam y la civilización árabe.

6. *EL COMPLEJO RELIGIOSO*

La competición religiosa entre trinitarios y unitarios, a lo largo de la Edad Media. Origen y divorcio de estas dos concepciones religiosas. La concepción trinitaria se impone en Occidente, el monoteísmo unitario en Oriente. Poseía éste mayores bienes materiales y una mucho mayor cultura intelectual. El prejuicio occidental es responsable de la minoración de este hecho por parte de los historiadores; lo que ha empañado el conocimiento de la verdadera evolución de las ideas en el curso de la Edad Media.

La rivalidad milenaria entre las civilizaciones semitas e indoeuropeas. Monoteístas unitarias las primeras, son polígamas; las segundas, trinitarias y monógamas. Esta divergencia fue acentuada por la predicación de San Pablo sobre el sexo.

La génesis de la concepción trinitaria de la divinidad. La oposición del arrianismo. Su propagación entre los polígamos. El sincretismo arriano es un estado anterior al sincretismo musulmán.

Las zonas de metamorfismo: regiones intermedias entre los territorios en donde se han desarrollado grandes civilizaciones. Pueden en ellas las ideas-fuerza contrarias oponerse y a veces fundirse en un nuevo concepto. En Occidente fue la Península Ibérica una zona de metamorfismo en donde el sincretismo arriano evolucionó hacia el Islam.

En el siglo IX, cuando Asia Menor se había convertido en un campo de batalla en donde se enzarzaban el *basileus* bizantino y el califa de Bagdad, concluían a veces los dos combatientes un armisticio y procedían a un intercambio de prisioneros. Negociaciones tantas veces repetidas se convirtieron en un protocolo: Se tomó la costumbre de efectuar el trueque en la frontera de Cilicia, en un lugar situado a una jornada de la ciudad de Tarso. Servía el río Lemnos de línea de demarcación. Dos puentes habían sido construidos: uno para los

romanos (con este adjetivo se denominaba entonces a los bizantinos), otro para sus adversarios. Debidamente alistados por una comisión mixta, se apresuraban los prisioneros en ambas orillas. Ora uno, ora otro, se llamaba a un cristiano y a un musulmán. Cuando atravesaban su puente, en su alegría de verse libres y de volver a sus hogares, testimoniaban los unos la grandeza de Alá, glorificaban los otros a la Santa Trinidad [94].

Refleja la anécdota la mentalidad que ha dominado a los pueblos mediterráneos a lo largo de la Edad Media. Era el fruto de una competición religiosa entre el monoteísmo unitario y una concepción trinitaria de la divinidad. Discusiones teológicas los habían dividido en bloques irreductibles. Desgraciadamente, no era esta rivalidad de orden estrictamente espiritual o intelectual; derivaba hacia la violencia. Finalmente condujo la pasión a un estado de guerra permanente entre los dos bandos, acción que impulsaban también otras razones, menores o gravísimas, como la llegada de la sequía que empujaba a los turcos hacia el oeste. Con sus más y sus menos se mantuvo esta beligerancia desde el siglo IV (Concilio de Nicea) hasta la batalla de Lepanto. El desconocimiento o una incomprensión de esta situación ha inducido a errores de bulto. Pues, si se aminora su importancia, se desacopla inmediatamente el sentido de la evolución histórica de la Edad Media.

Para situar en sus límites exactos los términos de esta rivalidad y apreciar su relación o su influjo en los acontecimientos, se requiere abarcar el problema en su conjunto, en amplio panorama. Dos principios determinan su esencia y evolución:

1. La lenta ascensión del monoteísmo en detrimento del politeísmo, el cual, a veces complejo, ha arraigado en la mentalidad de las masas mucho más tiempo de lo que se había creído hasta ahora.

2. El divorcio que se ha establecido desde el siglo IV entre los monoteístas partidarios del dogma de la Santa Trinidad y los monoteístas adheridos al unitarismo, cuyas creencias heteredoxas en relación con el cristianismo romano quedarán más tarde absorbidas por el sincretismo musulmán.

Dominado por el determinismo geográfico, atemorizado por las cóleras de la naturaleza, achicado ante sus manifestaciones, aun ante aquellas que nos parecen hoy día pueriles, desorientado por la incomprensión de los fenómenos inherentes a su propia vida, paralizado con demasiada frecuencia por el miedo, ha creído el hombre primitivo distinguir en las fuerzas físicas del mundo colindante seres superiores a los que debía reverenciar y rogar, como si fueran uno de sus semejantes investido de un gran poder. Se fue desenvolviendo

el politeísmo de acuerdo con el genio de cada raza y así adquirió formas muy diferentes, cuando la base para todos era la misma. Se ha impuesto esta mentalidad en gran parte de los tiempos históricos. Estudian hoy día los sociólogos su influjo en las masas contemporáneas, en las muchedumbres de las naciones industrializadas de Occidente. Sin duda alguna ha tenido largo alcance en la formación de las estructuras de las grandes civilizaciones.

Durante mucho tiempo, con el candor de los primeros historiadores cristianos, se había creído que el politeísmo y sus diferentes manifestaciones más o menos transformadas o «rechazadas», habían sido disueltos por la predicación de la nueva doctrina monoteísta. Sabemos hoy día que no ha sido así. Han resistido por muchos siglos al empeño de la enseñanza cristiana y más tarde musulmana. Volveremos sobre el tema en el capítulo próximo, cuando describamos la evolución de las ideas religiosas en España. Por ahora, nos basta recordar que en sus grandes líneas esta rectificación había sido ya iniciada en el siglo pasado. «*Grecia,* escribía Renan, *se ha mantenido en sus viejos cultos, que solamente abandonó en mitad de la Edad Media y con desgana evidente*»[95].

Ocurría lo mismo en Bizancio y en su imperio. «*Estaba muy extendido el paganismo,* advierte Louis Bréhier, *en la alta sociedad y en las campiñas, a pesar de los edictos imperiales, en Grecia, donde la universidad de Atenas constituía su último refugio, en Egipto, en Siria, en Constantinopla, en cuya universidad enseñaban todavía en cátedras oficiales maestros paganos. Obligada a cierta tolerancia se veía la acción del gobierno rebasada por explosiones de furor popular que ensangrentaban las ciudades. Una tentativa como la de Pamprecios para restablecer el culto abolido demuestra que a finales del siglo V la cuestión del paganismo seguía siempre candente*»[96]. Si tal era la situación en Oriente, ¿qué sería en Occidente, culturalmente mucho más atrasado?

Lentamente, la mentalidad primitiva que mezclaba impresiones, sentimientos e imágenes, poco a poco se adiestró en conceptos abstractos. Alcanzó el razonamiento un rasgo peculiar propio del hombre blanco: Era el principio de causalidad que empezaba a difuminarse en medio de las tinieblas de la prehistoria. Con el transcurso de los milenios consiguió diluir ciertas prácticas infantiles y crueles. Inteligencias superiores lograron fundir en un solo concepto las potencias múltiples que la fantasía humana había vislumbrado en los árboles, en los riachuelos, en las fuentes, en la majestad de la luna o en las radiaciones solares. Cuajó la noción de un dios único en ciertos espíritus distinguidos. Aparecen los primeros balbuceos de esta idea-fuerza

en tiempos de las grandes dinastías de Egipto; es decir, en fecha muy anterior a la llegada de Abraham a tierras de Canaán. Para los iniciados, para los sacerdotes que gobiernan la nación, sólo existe una substancia que se engendra eternamente. Para la masa que no alcanza estas sutilezas, Ré, el sol, es la material manifestación de esta potencia y lo adoran las muchedumbres como si fuera un verdadero dios. Es probable que en razón de la oscuridad de los textos, siempre difíciles de interpretar correctamente, no surja el concepto con la nítida precisión que hemos expuesto; mas la mayoría de los historiadores de la civilización egipcia están de acuerdo con el hecho del brote de tallo aún tiernísimo. No existe hoy duda alguna de que estos primeros rudimentos de la concepción monoteísta han sido heredados por otros pueblos que mantenían con Egipto estrechas relaciones [97].

Con muchas otras riquezas materiales e intelectuales, de Egipto recibieron los griegos la concepción de un principio superior y transcendieron la idea sus filósofos en un axioma metafísico que ha modelado las culturas que heredaron o siguieron sus enseñanzas. Sabido es el papel desempeñado por Platón y por Aristóteles en la evolución de las ideas cristianas. La distinción entre un ente superior y un inferior que tiene a su cargo las desgracias humanas es un concepto cuyo origen debe de ser egipcio, emparentado con Ré emanación de un móvil eterno, alejado de la tierra y de los problemas terrenales. Sea lo que fuere, desarrolló esta enseñanza Platón en el *Timeo.* Posee el Ser Supremo un obrero, un demiurgo que ha construido el mundo y la tierra. Como no es tan perfecto como el que le ha engendrado, su obra contiene aciertos y defectos; de aquí las bellezas y las miserias de la vida. De este modo cargaba el demiurgo sobre sus anchas espaldas el problema del mal, secuela de la idea de un dios perfecto, que perturbaba entonces a los monoteístas. Para la escuela de Alejandría, este intermediario que se designa con diversos nombres: la Luz, el Verbo, el Logos, emana directamente del Dios Unico, pero no posee su naturaleza divina.

Para los cristianos de los siglos II y III que son los creadores del dogma, el Logos o el Verbo es Cristo. Con el Padre y el Espíritu Santo forman una Trinidad, un solo dios en tres personas. Pero este concepto base de la teología cristiana no fue unánimemente admitido por los adheridos a la nueva fe, fueran Padres de la Iglesia o fieles modestos. Una larga controversia tuvo lugar a lo largo del siglo III. Se hizo necesario un concilio general. Tuvo lugar en la ciudad de Nicea, en el año 325. Una importante masa de disidentes se opusieron a sus enseñanzas y siguieron las directrices de Arrio y de otros heresiarcas. Desde entonces quedó manifiesta la división de los monoteís-

tas. Ya no revistieron las discusiones caracteres académicos. Los discursos en las iglesias y los escritos se tranformaron en actos agresivos, *manu militari*. Ambas partes quisieron lograr el triunfo de sus ideas en el campo de batalla.

De los egipcios también recibieron los hebreos la enseñanza de un principio único y superior; mas, en razón de su propio genio rechazaron la interpretación esotérica y luego metafísica que tuvo en tiempos de la Escuela de Alejandría. En lugar de ser un ente abstracto que se manifiesta por una o más emanaciones de su persona, el dios de Israel es providencial. En realidad se trata de una concepción antropomorfa. Jahvé cuida de su pueblo como un burgués de su jardín. Se pone alegre cuando se abren y rompen flores bellas. Se enfada cuando la cizaña amenaza con ahogarlas. Mas, en sociedades predispuestas a un sentimiento religioso estrecho, lo que generalmente ocurre cuando se anquilosa el dogma, conduce fatalmente este antropomorfismo a actos sociales y políticos, inconcebibles en un principio. Era Israel el pueblo elegido de Dios. Ha sido causa esta ilusión de desgracias incontables; tanto más que fue heredada por los monoteístas posteriores, los cuales la transcedieron a un plano intelectual. Ellos sólo estaban en posesión de la verdad. Los que no participaban de sus ideas estaban en el error y vivían en las tinieblas. Las consecuencias de tal desatino, pecado de orgullo, eran fáciles de deducir: Cuando se dividieron los monoteístas en el siglo IV con motivo del dogma de la Trinidad, se agredieron mutuamente con ferocidad. Se hicieron guerra sin piedad; de tal suerte que a finales de siglo pudo escribir el historiador latino Amiano Marcelino: «*No hay bestias tan crueles para con los hombres como la mayoría de los cristianos lo son los unos para los otros*». Proclamábanse estos fanáticos discípulos de Cristo, sus actos y sus escritos pocas relaciones tenían con las lecciones del Maestro. La intransigencia y la maldad habían borrado de sus corazones las dulces palabras del Evangelio. Poca semejanza tenían sus pensamientos y sus escritos con las enseñanzas de los filósofos paganos que citaban para darse postín de hombres cultos. Desde el siglo IV hasta el fin de las guerras de religión en el siglo XVII, la persecución religiosa ha asolado el Occidente trinitario y el Oriente unitario. Enfrentó entre sí a los monoteístas: ortodoxos contra heterodoxos, cristianos contra musulmanes, chiitas contra sunitas [98].

Gravísima consecuencia tuvo este estado de opinión en la evolución histórica de la humanidad blanca. En razón de una divergencia cada vez más acentuada, se aislaron las dos ideologías, sin contacto la una con la otra. Ignoraron los cristianos los esplendores de la civilización árabe, cuando alcanzó las altas cumbres; lo que no deja de

ser notable en el caso de los bizantinos que nada de ella aprendieron a pesar de su vecindad y de sus relaciones con sus antiguas provincias. Más tarde ocurrió lo mismo con los musulmanes, los cuales tampoco quisieron saber de la evolución de las ideas en las naciones cristianas, al llegar los tiempos modernos.

Existieron también otras razones que han alentado esta oposición; mas, desde un sencillo punto de vista descriptivo, en amplio panorama, hay que reconocer este hecho: la creencia de poseer la verdad, la única verdad, era en gran parte responsable de esta mutua animosidad, al enfrentarse dos sociedades poseedoras cada una de su propia verdad. Tanto es así que el contacto de ideas entre las dos pudo llevarse a cabo en lugares en donde por obra de circunstancias especiales se encontraba atenuada la tensión religiosa. Así en España, que en cierto momento de la Edad Media fue un *no man's land,* una tierra de nadie entre ambos adversarios. Corto resultó este tiempo de ósmosis, aunque fecundo. Pues fue ahogado por la reacción confesional. De una parte, en el bando mahometano por almoravides y almohades que destruyeron la cultura arábigo-andaluza; por otra parte, por la Reforma de Cluny en el momento álgido de la cruzada franca hacia el sur, la que rechazó con horror las concepciones filosóficas y gran parte de las culturales del genio andaluz perseguidas por sus teólogos y sus gentes de armas. De tal suerte que lograron estos conceptos mantenerse en el curso del tiempo e influir en las generaciones posteriores, a costa de disfrazarse y enmascararse en los juegos y fuegos artificiales del Renacimiento. Tan hábilmente fueron colocados máscaras y disfraces que hasta nuestros días se desconoció su origen y ascendencia.

Se ha mantenido hasta nuestros días el impacto de este criterio. Prejuicios tenaces han dominado los espíritus, hasta las mentes más liberales, no sólo a lo largo del siglo XIX, sino también la gran mayoría de los historiadores contemporáneos. Se trata de la deformación de una perspectiva histórica que se traduce por un exceso de occidentalismo. Se había creído que el Renacimiento había heredado directamente las enseñanzas de la civilización griega, después de un largo período oscuro peyorativamente denominado: «edad de hierro». Por estimación o por amor propio mal entendido, se había exagerado el concepto según el cual el cristianismo era el heredero directo del genio helénico; Santo Tomás, el sucesor verdadero, es decir, sin intermediario alguno, de Aristóteles. Por no haber valorado en sus estrictos términos el hecho de la división de los monoteístas, se había desestimado la evolución de las ideas en todo el ámbito de la cuenca mediterránea. Se había desconocido el enorme

progreso realizado en el campo unitario en todas las disciplinas y de modo particular en las científicas. Si nos referimos, por ejemplo, a las matemáticas, las que por su naturaleza no suscitan pasión alguna, sea política o confesional, se os asegura aún hoy día en la mayoría de los textos que había proseguido Galileo los trabajos empezados por Arquímedes en el siglo III antes de J. C... La mayor parte de la historia de las ciencias se había escamoteado.

Era también responsable de este error de perspectiva la incomprensión del papel desempeñado por Roma en su acción de crear el Imperio. Había conseguido confederar las ciudades y las provincias situadas a orillas del Mediterráneo. Mas, en razón de la simplicidad con que se concebían antaño los hechos históricos, se había creído que la potencia político-militar y la creación de ideas componían las dos caras de una misma medalla; es decir, la estructura de una civilización. No era así. Han existido civilizaciones muy importantes —acaso las más fecundas—, cuyas sociedades jamás consiguieron una hegemonía militar, ni tan siquiera a veces el equilibrio de un orden político. Nunca dominó Atenas el ámbito helénico por la fuerza de las armas. Roma había solamente establecido la paz en el Mare Nostrum. Había permitido esta unificación una mayor inteligencia entre sus partes orientales y occidentales. Era preciso desechar demasiadas ilusiones. Habían adquirido ciertas provincias de Occidente una enorme potencia material que se traducía, *verbi gratia* en la Bética, por una fuerte demografía, amplios negocios y gigantescos trabajos como los de Río Tinto. Personalidades distinguidas nacieron en dicho ámbito, así un Trajano; destacaron genios cual Séneca. Sus poblaciones no poseían ni la tradición, ni la condensación intelectual requerida para que el aliento creador lograse brotar y desarrollar de tal modo que arrastrase a las masas ciudadanas. Era la situación muy parecida a la existente en los tiempos modernos en América, comparándola con Europa. A pesar de sus iniciativas en las materias más diversas, hasta ahora ha estado siempre circunscrito el fluir de las ideas a la vieja feracidad de nuestro continente. En mucho tiempo y de modo parecido ha gozado el Oriente mediterráneo, es decir, en la mayor parte de la Edad Media, de una savia vivificante que ha fecundado los siglos posteriores; mientras que sólo mantenía Occidente un precario *statu quo*. ¡Y aún! No consiguió conservar en su pureza la lengua latina. Fue a partir del siglo X cuando gérmenes nuevos empezaron a brotar y a florecer en Andalucía; lugar que había constituido siempre una excepción en Occidente. Permitió este impulso en el siglo XI dar vida a lo que Vossler ha llamado el «primer Renacimiento».

No fueron testigos los siglos de la hegemonía romana de la labor creadora del genio ni en las artes, ni en las ciencias, ni en la filosofía. Cierto, existieron movimientos de ideas cuyo impacto alcanzaría a las futuras generaciones. Era la segunda época de la Escuela de Alejandría, en la que un Filón y un Plotino con su neoplatonismo tanto impulsarían el desarrollo de las ideas religiosas. Fueron los Padres de la Iglesia quienes articularon el dogma cristiano; los trabajos de Diofanto y Teón (siglos III y IV) iban a permitir en tiempos posteriores la aparición del álgebra. Mas, si se prescinde de la efervescencia poética del siglo de Augusto, el centro del hervor de las ideas se hallaba en Oriente. Nada similar se manifestaba en Occidente. Ni el genio de un San Agustín, ni la poesía de un Prudencio eran capaces de desviar o de modificar la expansión de las ideas que llegaban arrolladoras desde Oriente.

Inexacto era calificar la Edad Media de «edad de hierro», por lo menos en lo que concierne a Occidente. No habiendo existido un estado anterior de superioridad, difícil era situar este decaimiento. Si decadencia había era estrictamente material, económica, social y política. Tan sólo fue en épocas muy posteriores, a finales de la Edad Media, a excepción de España, cuando la vida intelectual consiguió arraigar. Al contrario, había conocido Oriente la cultura helenística en todo su esplendor, la efervescencia de la bizantina. Se condensaban allí los elementos que iban a brotar en maravilloso florecimiento: la civilización árabe.

Volvamos para orientarnos a la evolución de las ciencias matemáticas que nos puede servir de hilo conductor. Los antiguos, los hebreos, los griegos, los romanos, empleaban letras para señalar números. Desconocían el cero y el empleo de los decimales. De este modo se encontraban enfrentados con problemas insolubles que resuelve hoy día con facilidad un joven escolar. Fueron los monoteístas antitrinitarios, directos herederos de las enseñanzas de la civilización helénica, quienes lograron sacar las ciencias del pozo en que se hallaban metidas. Establecieron las bases de un nuevo idioma matemático. Crearon signos especiales para determinar cifras. Concibieron los matemáticos hispanos, musulmanes y judíos, un nuevo procedimiento operatorio en función del cero. Aprendieron a multiplicar y a dividir, a aplicar los nuevos signos y el nuevo lenguaje al álgebra y a la trigonometría; en una palabra, crearon la aritmética que sirve de base a las matemáticas modernas. Por consiguiente, volvía Galileo a estudiar las cuestiones de física que había barruntado Arquímedes; mas, cuando no sabía el Antiguo multiplicar ni dividir, empleaba el Moderno el cálculo que utilizamos en nuestros

días. Se enfrentaban los dos sabios con los mismos problemas, pero Galileo podía resolver los que eran insolubles para Arquímedes por la sencilla razón de que gozaba del uso de una ciencia que había requerido a la humanidad nada menos que dos mil años de esfuerzos.

Asimismo, deformaba este error de perspectiva la comprensión de la evolución del pensamiento religioso. Los heréticos orientales —por lo menos aquellos que pertenecían a movimientos importantes como el arrianismo—, no eran unos vencidos como se ha escrito demasiadas veces. Si sus ideas no arraigaron en Occidente, no se debiera ignorar la extraordinaria expansión que tuvieron en Oriente y el papel que desempeñaron en la formación de una de las más importantes religiones de la tierra, el Islam. Pues ellas fueron la base que permitió la estructura de la civilización árabe.

Era esta desacertada concepción el resultado de una enseñanza tradicional. No podía inculparse a una escuela, ni a una opinión envenenada por la polémica. En estos términos se expresaba hace unos años en una obra importante un autor que admiramos y que ha sido renombrado por su independencia de juicio:

«*Sin aminorar nuestra repulsión por las calumnias con las cuales se ha querido empañar la memoria de los heréticos,* escribe Pierre Lassère en 1925, *tenemos que reconocer entre los ilustres adversarios que les combatieron... mayor número de hombres de altura que entre los disidentes. Han discernido mejor la vía de la humanidad. Han desbrozado el camino y preparado el futuro a una religión civilizadora, heredera de la unidad romana, sola en defender entonces el mundo de la barbarie...* Y más lejos: *En tiempos de los Padres, estaba el cristianismo en competición con otros cultos, su filosofía en oposición con otras filosofías que trataba de eliminar. En la época escolástica ya se ha realizado la eliminación. Ha vencido el cristianismo. Es la religión, la sola filosofía*» [99].

Se transluce claramente en estas líneas el error de perspectiva mencionado. Para el autor la humanidad es una parte de Occidente. Pues el criterio expuesto por Lassère es exacto, qué duda cabe, pero tan sólo para algunas regiones de Europa en el curso de la Edad Media. No puede extenderse al continente. Si fuera así, el problema que representa la España herética y musulmana no podría concebirse, ni entenderse. Los grandes maestros de la escolástica, los Alberto Magno, los Tomás de Aquino, han precisamente afilado sus plumas para combatir ideas que desde España habían irrumpido por doquier. Por otra parte, para el actual pensador, para el historiador contemporáneo la humanidad no es sólo Occidente, sino el conjunto de las civilizaciones que han amanecido en la tierra. Durante la Edad Media

han existido algunas como la china y las indostánicas equiparables sino superiores a la que se condensaba modestamente en nuestras comarcas. Ninguna de ellas era monoteísta. ¿En qué ha vencido el cristianismo a los heréticos partidarios del unitarismo? Salvo en Occidente, ¿no sería más bien lo contrario...? Ha asimilado el Islam en Asia y en Africa a millones de seres que eran cristianos, aunque tuvieran en ciertos asuntos un criterio distinto del sustentado por Roma. Y esto sin contar a los heterodoxos griegos.

Ha heredado el Occidente cristiano la ciencia y la filosofía árabe que le puso en conocimiento de la filosofía griega. Por lo tanto se debe desechar el prejuicio occidental y elevar la proyección histórica. La querella que dividía a los monoteístas interesaba al conjunto de los hombres blancos. Por esto, cuando los efectos de esta rivalidad se hubieron aminorado y la imposición del cristianismo sobre la vida intelectual hubo perdido la fuerza que tuvo en la Edad Media, pudo propagarse la herencia de las civilizaciones griega y árabe. Se condensó un ambiente creador: Surgió el Renacimiento.

* * *

Ha enseñado el historiador norteamericano Breasted que, para alcanzar el sentido de la evolución del mundo antiguo, era menester concebir los pueblos de aquellos tiempos como si hubieran constituido dos ejércitos gigantescos que se hubieran opuesto por milenios: Eran los semitas en lucha contra los indoeuropeos. Por nuestra parte, hemos transpuesto en nuestros trabajos los caracteres restrictivos de esta concepción a un horizonte más amplio. No son los cuerpos de ejército, sino las civilizaciones, las que desde el III milenio hasta el siglo XVI pueden agruparse en familias de las cuales se conoce la filogenia. En otros términos, se podría condensar la historia del hombre blanco en estas breves palabras: Ha sido el resultado de una larguísima competición entre las familias de las civilizaciones semitas y de las indoeuropeas, desde la aparición de la escritura hasta hoy.

En un principio se manifestó esta rivalidad en Asia; luego, desde el primer milenio el frente se extendió poco a poco por las orillas del Mediterráneo. Los indoeuropeos, llegados por el valle del Danubio, dominaron las regiones situadas al norte del mar; los semitas el litoral del sur. Por turno, conocieron ambos adversarios momentos de apogeo y de crisis; pero con la proximidad de la era cristiana, de acuerdo con el estiramiento del frente hacia el oeste, parecía que los semitas se hallaban en inferioridad. Después de haber estado separados por el mar un cierto tiempo, volvieron a encontrarse ambos

adversarios, entonces representados por griegos y cartagineses, en tierra firme, sobre el suelo de España.

Desde un punto de vista militar parecen haber perdido la partida los semitas. Anteriormente vencidos por los hititas, lo son de nuevo por los persas, por Alejandro y sus generales, y al fin por los romanos. Por causas que aún son oscuras, no consiguieron estos últimos a pesar de sus empeños sucesivos reconstituir el imperio efímero del Macedonio. Fueron sumergidos no sólo por una nube de combatientes, sino, hecho más grave, por una riada de ideas orientales que rompió sobre Occidente, anegándolo todo. Luego de una larga y confusa situación que siguió a la dislocación del Imperio Romano, se condensó una nueva civilización en estas tierras profundamente abonadas por culturas anteriores. Tomó la ofensiva el Islam. Se hizo el amo de Oriente y la milenaria competición entre indoeuropeos y semitas de nuevo prosiguió hasta el siglo XVI, en que la batalla de Lepanto puso término a su hegemonía militar y a su expansión hacia el Oeste.

No podemos ahora describir los diversos rasgos que han caracterizado en el curso del tiempo a estas dos familias de civilizaciones. Nos basta precisar para la claridad de esta exposición que la última fase de esta competición ha tenido lugar en las regiones mediterráneas. Se habían convertido los semitas al unitarismo y conservaban la tradición jurídica polígama, mientras que los indoeuropeos habían sido conquistados por las ideas trinitarias y conservaban su tradición jurídica monógama [100].

En el estado actual de los conocimientos no se puede desconocer, como lo ha hecho la historia clásica, la existencia de la vida sexual y el papel que ha desempeñado en la estructura de las civilizaciones. Están de acuerdo hoy día los antropólogos en reconocer que en las tribus salvajes los tabúes de orden sexual sólo han existido en número muy restringido de sociedades. Tal como se presenta aún en nuestros días en Occidente el problema, hay que reconocer que está circunscrito a las zonas de su influencia cultural. Desde un punto de vista más general, en razón de la herencia, del clima y de otros factores que ignoramos, se han desarrollado las familias en cada región con caracteres diferentes. Aquí dominaba la poliandria, allá florecía la poligamia, ahí era la monogamia la que se había convertido en una costumbre social. Entonces, para alcanzar una adecuada comprensión de las ideas al principio de la era cristiana, conviene apreciar en su justo valor las consecuencias del impacto causado por el problema de la cuestión sexual en la división de los monoteístas.

No presentan dificultad alguna los textos cristianos primitivos,

pertenecientes a la tradición israelita, por la sencilla razón de que acatan la ley judía, la que según los *Evangelios* siempre ha reconocido y observado Cristo. Era polígama, como la de los pueblos semitas. Al contrario, aquellos que han sido redactados por intelectuales israelitas influidos o asimilados por la civilización griega, o por verdaderos occidentales, plantean un problema desconocido hasta entonces o por lo menos en términos jamás empleados. Ha sido sobre todo obra de San Pablo que era un judío helenizado. Era lógico que predicara las ventajas de la monogamia, como lo ha expresado en la segunda parte de su primera *Epístola a los Corintios*. Mal se concibe que un misionero para atraer prosélitos pertenecientes a una nación más culta y desarrollada que la suya, hubiera empezado por asombrar a su auditorio exponiéndole doctrinas opuestas a su tradición cultural y a sus costumbres familiares; lo que en este caso constituye un acto mucho más grave que la exposición de nuevos conceptos religiosos. Pues goza el espíritu en una gran proporción de una mayor plasticidad que el cuerpo, plasticidad que éste no posee, esclavo del hábito. Tanto más que el auditorio griego del Apóstol sabía que pertenecía a una nación en donde existía el principio jurídico polígamo. Es probable que en razón de sus convicciones particulares no pudiese escapar el orador a cierto complejo de inferioridad: «Cierto, parece afirmar. Pertenezco a una sociedad polígama, pero personalmente soy monógamo como ustedes». Más aún, insistía el Apóstol, como si quisiera defenderse de las probables censuras que le harían sus compatriotas, «soy como ustedes monógamo, pero ante todo predico las virtudes del celibato y la superioridad de la continencia».

Esto era lo nuevo en la predicación de San Pablo. Gozaban estas ideas de larga ascendencia en las civilizaciones semitas. Se ha dicho, es verdad, que la escuela de Pitágoras había predicado la ascesis y la continencia. Pero, como su ciencia, esta enseñanza tenía un origen oriental. Como el gnosticismo y afines que tanta influencia tuvieron sobre los cristianos de los primeros siglos, su origen «*debía de buscarse en una tradición mágica procedente de los tiempos más lejanos*» [101]. Parece que últimamente habían reverenciado estas ideas los esenios, pero fue San Pablo quien primero las propagó en el mundo indoeuropeo de Occidente. Mas añadía algo de su cosecha. Mudos son los *Evangelios* acerca de la constitución jurídica del matrimonio, fuera monógama o polígama. No ha condenado Cristo la institución familiar de su pueblo, que era la norma de los semitas y que ha seguido siéndolo hasta nuestros días. Tampoco se encuentra en los textos evangélicos nada que se parezca a los elogios del celibato y de la continencia predicados por el Apóstol.

En los tiempos antiguos y por todo el ámbito de la tierra se explayaba con entera libertad la vida sexual. Las barreras actuales establecidas por la sociedad occidental son recientes desde un punto de vista histórico. El problema sexual, de existir, estaba restringido al mínimo. Pero no tenía relación alguna su acción con el estatuto jurídico, monógamo o polígamo, de la sociedad. Trataremos de este tema en otro capítulo por su importancia en la historia de España. Por el momento nos basta apuntar que esta institución legal era la consecuencia de una concepción propia acerca de la vida y de la constitución de la familia dentro de la tradición de una civilización.

Lo importante y lo grave de las enseñanzas de San Pablo era la inserción de la continencia entre cuestiones meramente religiosas y teológicas, pues apuntaba contra la sociedad en cuanto a la constitución de la familia y de la procreación. Desde entonces, posición tanto más reforzada por el gnosticismo y afines, ha tenido tendencia el cristianismo, según el fluir de la moda en los tiempos históricos, a fomentar la concepción según la cual la virginidad, la continencia y el celibato eran estados considerados como superiores al matrimonio. Siendo así, como todo cristiano debe anhelar la mayor perfección posible, ha de huir de este sacramento. Los excesos de los dualistas, gnósticos y otros, que predicaban el suicidio colectivo, por falta de procreación, con lo cual se conseguía de una vez para siempre acabar con el problema del mal en esta tierra, era la sencilla deducción del principio predicado. Pero, como la doctrina era antinatural y antisocial, ha sido combatida en todos los tiempos por los poderes públicos. Fatalmente tenía que desmerecer en ciertos momentos, para renacer más tarde como una explosión en los tiempos de histerismo colectivo. Como el principio se encontraba en la doctrina predicada por San Pablo, se prosiguieron las discusiones hasta los tiempos modernos. Así Calvino, condescendiente, rebajándose a ocuparse de los asuntos prácticos de la comunidad, concibió la fantástica ordenanza según la cual se regulaban, sin concupiscencia y sin voluptuosidad alguna, el modo, uso y disciplina de los deberes conyugales que debían cumplir los desgraciados burgueses de Ginebra.

Es posible que fuera Zoroastro responsable de esta mentalidad. Sus enseñanzas o por lo menos una parte habían sido asimiladas por ciertas minorías judías y probablemente no eran desconocidas de Pablo de Tarso. Florecían en consonancia con las oleadas de la moda que ponía en el candelero las extravagancias gnósticas.

Ascetas, anacoretas, comunidades que vivían en lugares rupestres para dedicarse a la oración y adiestrarse en ejercicios ascéticos, han

existido desde tiempos muy antiguos. Si sabemos que han arraigado estas manifestaciones y se han propagado en los pueblos semitas, también nos consta en contrapartida un hecho cierto: la existencia de una estricta minoría que para cumplir estos fines vivía apartada de la sociedad. Por el contrario, la predicación de San Pablo a los pueblos indoeuropeos se esfuerza en convencer al cristiano de una nueva concepción antropológica: la superioridad de la virginidad y del celibato sobre el matrimonio. Pero este cristiano no debe encerrarse en un templo o aislarse en una cueva. Es menester que recorra las calles, que frecuente las más diversas clases sociales; en una palabra debe emprender un intenso apostolado [102]. Como lo hemos estudiado en otro lugar, se desprende de esta enseñanza un nuevo misticismo, un misticismo de la acción propio de los pueblos indoeuropeos, en contraste con el del éxtasis genuino de las civilizaciones semitas [103]. Es posible que no haya sido San Pablo el primero en predicar estas ideas a los pueblos indoeuropeos. Lo que importa para el historiador es que estas ideas han sido aceptadas posteriormente por el cristianismo occidental. Mas entonces, alcanzaba la competición entre los monoteístas un carácter que no había revestido hasta el momento la rivalidad milenaria entre semitas e indoeuropeos.

Desde un estricto punto de vista occidental el hecho de la doctrina no adquiría en la práctica ninguna mayor dificultad. Habiéndose convertido la enseñanza de San Pablo en la base del dogma cristiano, el problema histórico hubiera alcanzado importancia grandísima si se hubiera extendido a la totalidad de la raza blanca. Pasaba desapercibido al circunscribirse a los discípulos trinitarios del Apóstol, los cuales indoeuropeos vivían en Occidente. En la milenaria competición que había enfrentado los semitas polígamos a los indoeuropeos monógamos, se habían opuesto de modo natural estas dos concepciones de la familia, como un carácter diferencial cualquiera. Se era monógamo o polígamo, lo mismo que se nace en una familia pobre, rica o principesca. Hasta la era cristiana, semitas e indoeuropeos habían vivido en territorios ampliamente delimitados por la geografía. Con la dislocación del Imperio Romano esta situación se transformó. En ciertas regiones, en Asia o en Europa, en España o en el Irán, que en la época eran zonas de metamorfismo, semitas e indoeuropeos, polígamos y monógamos, unitarios y trinitarios, se hallaban entremezclados en una misma sociedad. Entonces alcanzó la competición enorme complejidad y a veces la pasión inflamó las poblaciones divididas en un

mismo lugar. Ya no eran un estado jurídico, ritos, cultos que se oponían, sino una diferente concepción de la vida.

Para comprender las dimensiones de esta divergencia basta confrontar la enseñanza de San Pablo en sus *Epístolas* con la de Mahoma en el Corán. Para el primero, la ascesis y la continencia, es decir, el esfuerzo de la voluntad para alcanzar un estado fisiológico antinatural —pues el hombre ha sido construido para el amor y para asegurar su descendencia—, está considerado como un ideal que debe perseguir el cristiano para tener derecho a los goces eternos. ¿No es la obra de la carne el pecado de la humanidad? Afirma el Corán lo contrario: Cuando es realizado conforme a la ley natural, no presenta el acto sexual carácter alguno reprobatorio; es agradable al Señor, el cual, decimos nosotros, es responsable al fin y al cabo de la constitución fisiológica del hombre. Más aún: «*Cada vez que hacéis la obra de la carne, dais una limosna*». La limosna es la creación de la vida [104]. Según esta enseñanza se convierte el individuo en un justo, no porque ha refrenado, «rechazado» o desvirtuado sus legítimos impulsos sexuales, sino por la honestidad de su existencia. Tal es el ideal que es menester lograr, objetivo por otra parte mucho más accesible que la continencia al común de los mortales. Pues Dios ha hecho partícipe al hombre de los placeres de la lujuria para que tuviera un precedente anticipado de los gozos que le esperan después de la muerte, si por sus actos merece franquear las puertas del Paraíso.

La oposición entre estas dos concepciones no podía perturbar la sesera del burgués que en la Edad Media moraba en París a orillas del Sena, ni la del creyente que en la misma época se albergaba en Bagdad, a orillas del Tigris. No era lo mismo para las poblaciones que vivían en zonas de metamorfismo, como en España, en donde competían ambas religiones. Entonces ya no se trataba de una lucha estrictamente espiritual. Un complejo de orden sexual dominaba las masas y sus reacciones. De aquí la complicación del problema religioso. Tal fue sin duda la situación en las provincias asiáticas de Bizancio antes de la explosión del sincretismo musulmán. Tal fue sin duda el caso de España en la Edad Media, en el curso de la cual una oleada lujuriosa polígama dominó por de pronto el país por varios siglos, para ser luego «rechazada» insensiblemente a partir del siglo XIII por otra oleada ascética monógama. Si no se aprecian las consecuencias particulares y sociales de este régimen de ducha fría y caliente que han aguantado las poblaciones hispanas, nada se puede entender de su historia.

Resulta ahora posible comprender el alcance de la predicación de San Pablo para el futuro de la raza blanca, cuyas minorías esclare-

cidas arrastraban a las masas hacia una concepción monoteísta de la divinidad. Cuajaban los antecedentes de un divorcio que iba a ser trágico. El Apóstol, que era un hombre sensato y con experiencia, tuvo buen cuidado de no resbalar hacia las locuras de las sectas dualistas o en las lucubraciones de los gnósticos. Si no podía vivir castamente, *para no quemarse,* podía el cristiano casarse. Era más liberal que la Iglesia Romana: En su primera *Epístola* a Timoteo escribe «*que el obispo tiene que ser irreprochable, el marido de una sola mujer*», es decir, que para ser elegido el postulante para su cargo episcopal debe haber seguido el ideal monogámico indoeuropeo y no la poligamia de la tradición judía. Tan obseso estaba el autor por la idea que la repite más lejos a propósito de los diáconos. «*Que sean los diáconos esposos de una sola mujer*» [105]. Mas no podían estas tolerancias eliminar los fundamentos de la doctrina.

Por su predicación acerca del sexo quemaba San Pablo las naves no sólo respecto a la tradición judía, sino al conjunto de la familia semita. No pudo por esta razón desarrollarse el cristianismo en las tierras que habían visto nacer a su Fundador, en donde había efectuado su predicación y cuyas poblaciones le habían dado sus primeros discípulos. Podía el neófito transigir con prohibiciones concernientes a los ritos y a las costumbres de orden secundario como la circuncisión o ciertas normas alimenticias. Le era imposible transtornar su estatuto familiar y renegar del genio de su raza. A veces ha ocurrido esto en la historia, pero en circunstancias muy particulares, cuando una nueva concepción de la vida iba envuelta en una cultura superior invasora. El desfase entre las civilizaciones precolombinas y la del Renacimiento que traían los españoles a América, explica la desaparición de sus religiones autóctonas. No era éste el caso de las poblaciones mediterráneas al principio de la era cristiana. Por la rigidez de su doctrina en cuanto al matrimonio, era difícil que la propagación del cristianismo pudiera prosperar en los pueblos semitas polígamos. En realidad, después de la predicación de San Pablo, habíase convertido el cristianismo en una religión adecuada sólo para los indoeuropeos.

En resumen, en la competición milenaria que ha dividido a los blancos en indoeuropeos y semitas, aparecían al principio de la era cristiana dos opiniones contrarias enraizadas en cada uno de estos grupos humanos: una concepción religiosa en relación con el sexo y el matrimonio, una oscura y particular interpretación de la divinidad.

* * *

Para los apóstoles que han conocido a Jesucristo y para sus discípulos que no han podido tratarlo, el Maestro es el Mesías: el Redentor según la tradición judía y además el Hijo de Dios según su propia convicción. Ha sido enviado por su Padre a esta tierra para salvar al pueblo de Israel. Para los judíos helenizados y para los griegos que han sido educados en la escuela de Alejandría, Cristo es el Logos. Su Padre le ha encargado no sólo de salvar al pueblo de Israel, sino al género humano. Permitía esta extensión de la tradición judía una concepción que podían admitir los no judíos. Desde el siglo II, para todos aquellos que no han podido tener contactos personales con los primeros cristianos, se idealizaba la persona de Cristo. Alcanza un carácter abstracto, favorecida la transposición por una corriente filosófica entonces de moda: la teoría de los eones.

Se presentaba entonces una dificultad por demás compleja: No podía ser Cristo el Dios único, lo que estaría en desacuerdo con el *Evangelio*. Por otra parte, su esencia divina había sido reconocida por los cristianos; les era imposible admitir en el hecho de su aparición en Judea la acción de un mediador, como lo proclamaban Marción, ciertos gnósticos y demás dualistas. Para conciliar estos extremos concibieron algunos intelectuales del siglo III una doctrina muy complicada acerca de la Trinidad. Como se emparentaba con las concepciones filosóficas entonces dominantes, pensaron sin duda que pondría de acuerdo a todo el mundo. Ocurrió lo contrario. Provocó la discordia que iba a dividir hasta nuestros días a los monoteístas.

Numerosos han sido los autores que han visto alusiones al misterio de la Santa Trinidad en el *Nuevo Testamento*. Creemos sin embargo indiscutible el hecho siguiente: Las palabras y las frases que se pueden espigar en los *Evangelios* o en las *Epístolas* de San Pablo, sin discutir su alcance, no poseen la estructura de la doctrina tal como ha sido expuesta en el Concilio de Nicea. Había sido el fruto, sin mayores averiguaciones que no interesan a nuestro problema, de larguísimas y violentas discusiones que habían durado dos siglos.

Existe en la primera *Epístola* de San Juan un versículo acerca de los tres testigos en el cielo que se ha hecho célebre[106]. Cuando la impresión de las primeras biblias políglotas, el humanista español, Lebrija, editor de la más antigua, y más tarde Erasmo, se dieron cuenta al confrontar los textos latinos con los griegos que se trataba de una interpolación tardía; lo que fue motivo de terribles discusiones. En nuestros días colocan los exegetas el versículo entre comillas. El canónigo Crampon, autor de una moderna traducción de la Biblia que ha sido una de las más leídas en este siglo y de mayor autoridad en los

medios católicos, pone en nota: «*No se encuentran las palabras puestas entre comillas en ningún manuscrito griego anterior al siglo XV, ni en ningún manuscrito de la Vulgata anterior al VIII* [107]. Podemos asegurar al lector que no se trata al referir este incidente de una digresión. Mencionamos ahora la existencia de esta interpolación para el esclarecimiento de las ideas; pues, como lo veremos cuando tratemos de la revolución del siglo VIII, tuvo este versículo su importancia.

Ya en el siglo II ha sido objeto la concepción de la Trinidad de referencia poética por parte del autor de la *Oda a Salomón,* si en verdad pertenece el texto a dicha fecha.

Un vaso de leche me ha sido ofrecido,
Lo he bebido en la dulce suavidad del Señor.
El Hijo es esta copa,
El que ha sido ordeñado, es el Padre,
El que lo ha ordeñado es el Espíritu Santo[108].

No todos los autores cristianos sin embargo reconocían la doctrina que se estructuraba. Una personalidad tan destacada en el siglo II, como San Ignacio de Antioquía, en su *Epístola* a los cristianos de Esmirnia, que constituye según palabras del padre Hamman «*un resumen de la fe cristiana en aquel tiempo*», es decir, que hace estado del cristianismo en una fecha determinada de su evolución histórica, no menciona a la Trinidad. Justino, el primer filósofo cristiano, sigue en este asunto la tradición platónica y las lecciones de la Escuela de Alejandría. El Verbo es el mediador entre Dios y el mundo. «*No sólo por los griegos y por boca de Sócrates el Verbo ha hecho conocer la verdad; también los bárbaros han sido esclarecidos por el mismo Verbo, hecho hombre y llamado Jesucristo.* Y más lejos... *La desgracia os llegará. El Verbo os lo declara, el Príncipe más poderoso y más justo después de Dios que lo ha engendrado*» [109].

Para Orígenes, al principio del siglo III, como Hijo está subordinado Jesús a la autoridad de su Padre. Ha sido creado por Dios de la nada y lo ha elevado hasta El. Por esto goza de la mayor autoridad entre las criaturas. Citas parecidas podrían multiplicarse. Lo que importa es la existencia de una variedad enorme de opiniones con lo cual las discusiones se hicieron interminables. Se imponía la convocatoria de un concilio para poner orden y encauzar la doctrina. Tuvo lugar en Nicea, en 325. Pero intervino la política, y la profesión de fe sobre la Santa Trinidad fue impuesta por la fuerza del Estado a

todos los disidentes, dentro de los cuales la cabeza más importante era Arrio cuyos seguidores eran numerosísimos. Entonces empezó la división entre los monoteístas que se ha mantenido hasta ahora.

Desde el principio de la expansión de las ideas cristianas, las más diversas concepciones acerca de la persona de Cristo aparecen y tuvieron una vida corta o larga. Se pueden juntar estas opiniones en tres grupos principales:

A. Las teorías según las cuales ha recibido Cristo de la divinidad una más o menos directa inspiración. Es el más grande de los profetas, pero es un hombre. No posee substancia divina.

B. Aquellos que ven en Cristo el Logos, el demiurgo creador del mundo. Se agriaron las discusiones para precisar el grado de divinidad que posee. No es igual a Dios, pero no es un hombre, es un dios de segunda clase.

C. Los partidarios de la Trinidad. Existe un solo Dios que posee tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Con el curso de los tiempos, de acuerdo con una dinámica de las ideas-fuerza que se repite constantemente, los conceptos se condensan en los extremos, abandonando las situaciones intermedias. Para el Islam, Cristo será un profeta, es decir, un hombre extraordinario, pero un hombre. Para el cristianismo, Cristo es una persona de la Trinidad. Al fin de la Edad Media las doctrinas intermedias entre estos dos polos han desaparecido o han quedado reducidas a sectas insignificantes.

Con la lejanía puede el historiador apuntar este esquema u otro parecido; en los tiempos vividos era un embrollo fenomenal. A lo largo del siglo III, se prosiguieron las discusiones en tono cada vez más agresivo, vulgar, hasta grosero. La situación al principio del IV se complicó con la predicación de Arrio. Consiguió agrupar en torno suyo a gran parte de los contrarios al dogma de la Trinidad, sobre todo a los obispos de las provincias asiáticas que bebían en fuentes directamente relacionadas con la tradición de los primeros cristianos. La situación se volvía peligrosa para los líderes occidentales. Se salvó la doctrina que defendían a consecuencia de un acontecimiento político extraordinario: la conversión de Constantino. Fue entonces reconocido como religión oficial el cristianismo. Pero, como las autoridades cristianas residentes en Roma tenían con el Emperador mayores relaciones que los obispos orientales, concluyeron con él un acuerdo político, que en nuestros días se ha llamado: pacto constantiniano.

Se apoyaban mutamente el poder político y el espiritual. A cambio de la adhesión de los cristianos a la persona investida con el poder del Estado, recibía la autoridad religiosa el concurso de la fuer-

za armada para acabar con sus enemigos teológicos. Nada beneficiosa resultó esta alianza, ni para la cristiandad en su conjunto, ni para la espiritualidad de los seguidores de Cristo. Por de pronto tuvo por consecuencia una terrible mutilación: la pérdida de los cristianos de Asia, los cuales, perseguidos, se desviaron hacia otros derroteros. Como nada entendía el nuevo Emperador de discusiones teológicas, dio su apoyo a los obispos occidentales con los cuales había tenido trato. Dicen que Osio, el andaluz redactor del Credo, era amigo personal suyo. Sea lo que fuere, acudió nuestro hispano a Nicea como legado pontifical y con el respaldo oficial. Fue condenado el arrianismo y desde entonces comenzó la guerra civil religiosa entre los cristianos. Sangre se derramó. Torturadas fueron las gentes. La doctrina trinitaria fue impuesta a hierro y fuego.

Mucho costó desarraigar el arrianismo de Occidente. Pues podía volverse contraproducente el pacto constantiniano, si con el curso de los años pasaba el amo del ejército al bando contrario; como así ocurrió. Misioneros arrianos habían convertido en sus tierras de origen a varios pueblos germanos, a ostrogodos, a vándalos, a visigodos. Cuando cambió la tortilla y se hicieron con el poder, impusieron la herejía a las naciones que dominaron. Tuvieron en Ravena un centro de gran expansión. Fue alentada la idea en el sur de Francia, en la Península Ibérica, en el norte de Africa, en particular en Berbería. Por otra parte, se mantenía lozano el arrianismo en las provincias asiáticas bizantinas. La reacción posterior de Constantinopla no pudo acabar con ella y este foco de ideas fue la base de la revolución islámica en Asia Menor.

La clave del problema que estudiamos se halla en la evolución del grupo de ideas según las cuales era Cristo un intermediario más o menos divino entre el Sumo Poder y la humanidad. Cierto, se afeblecieron y se desgastaron estas doctrinas; pero no fue esto labor de un día. Sectas recónditas pero con vida tenaz se mantuvieron a lo largo de los siglos. Así los cátaros que fueron aniquilados en el sur de Francia por la gente del Norte aguantaron hasta el siglo XIII en que sucumbieron. Mas esta descripción permite la inteligencia de los acontecimientos ocurridos en España en el oscurísimo siglo VIII, en que tuvieron gran papel estas doctrinas intermedias, en las cuales destacaba una nueva concepción arriana.

Supieron los partidarios del heresiarca adaptarse a las circunstancias. Se olvidaron las discusiones sobre términos anfibológicos de la lengua griega, y el fondo de la doctrina, su racionalismo, se destacó con mucha mayor claridad sobre las sutilidades teológicas. A la postre perdió la persona de Cristo el carácter sacro que le confería su

papel de demiurgo. Se convirtió en un hombre excepcional, pero en un hombre.

De este modo se deslizaba insensiblemente el arrianismo hacia el campo de los monoteístas unitarios. Más aún, con las luchas religiosas la división de los blancos era forzoso que desembocase en la política. Pronto se estableció en el Mediterráneo una división militar.

Ha destruido la persecución religiosa la obra literaria de Arrio y fueron quemados a millares los libros de sus discípulos. Si algo sabemos de sus concepciones teológicas y muy poco acerca del culto de esta religión, nada nos consta acerca de su contenido social; en particular sobre el matrimonio. Por indicaciones que se pueden rastrear en las crónicas latinas de la Alta Edad Media, parecía que hubiesen introducido los godos arrianos la poligamia en España. Oscuro es el tema y volveremos a tratarlo en otro capítulo. Dada la falta de documentos fuera temerario extender a la doctrina en su posterior evolución o en su origen unos hechos que acaso sólo tuvieron un alcance local. Pero se puede afirmar sin duda alguna que la mayor expansión del arrianismo y su mayor raigambre tuvo lugar en regiones, Asia Menor, Egipto, Africa del Norte, la Península Ibérica, que se convirtieron, si no lo eran ya, en tierras donde floreció la poligamia.

Hace ya un siglo, ha escrito Renan con su perspicacia genial: «*Es el cristianismo una edición del judaísmo aderezada al gusto de los indoeuropeos; el Islam, una edición del judaísmo condimentada para el gusto de los árabes*» [110]. En razón de la proximidad en el tiempo de los acontecimientos, el paso del judaísmo al cristianismo se ha realizado insensiblemente. No era lo mismo con el Islam. Se emparentaba con el judaísmo [111] por mediación de una larga evolución de ideas cristianas, ortodoxas y heterodoxas. Es indiscutible que el arrianismo fue un enlace principal. Que en los actos finales de su existencia como religión independiente predicara la poligamia, le fuera favorable o indiferente, el hecho es indudable: Ha sido una doctrina accesible a los semitas, un cristianismo para polígamos.

En razón de su racionalismo —pues al fin y al cabo negaba el carácter sobrenatural de Cristo— se convertía en una religión preislámica. Por esto, en amplio panorama se puede concebir un sincretismo arriano, el cual abarcaría las doctrinas monoteístas unitarias y cuyos adherentes poseían un estatuto familiar polígamo. Con otras palabras, como el islam es el producto de una larga evolución anterior, lo que le distinguía del arrianismo era un hecho histórico posterior, la llegada de un nuevo profeta: Mahoma.

* * *

En el curso de los primeros milenios, cuando empezó y alcanzó consistencia la competición que oponía los semitas a los indoeuropeos, se encontraba suficientemente aislada cada civilización en su marco natural para poder evolucionar de una manera autónoma. Pero amenguaron las barreras geográficas que las limitaban a medida que se hicieron más frecuentes e intensas las acciones militares, las conquistas y los desplazamientos de las poblaciones. Por razón de la orografía o de otras circunstancias se mantuvieron la mayoría en espléndido aislamiento por mucho tiempo; con la llegada de la era cristiana y la invasión de Asia por Alejandro, zonas medianeras entre culturas semitas e indoeuropeas se formaron y se convirtieron en un crisol, en donde se mezclaban con gran hervor ideas diferentes, si no contrarias.

Siguiendo las enseñanzas de Spengler, por analogía con un fenómeno geológico parecido, hemos llamado a estas regiones en donde se entremezclaban las poblaciones y se oponían sus ideas: zonas de metamorfismo. Conceptos enriquecidos por vieja tradición, al contacto con otras ideas se transformaban hasta tal punto que no podía reconocerlos el no advertido. Aparecían gérmenes preñados con las fuerzas que condicionarían el porvenir. Nociones evolucionaban con gran rapidez. En este magma creador se condensan los fenómenos de pseudomorfosis que Spengler ha descubierto y estudiado. Uno de estos lugares ha desempeñado un papel muy importante en la historia. Se trata de una verdadera placa giratoria que ha recibido culturas llegadas de todos los arimutes para finalmente propagarlas con poda o enriquecimiento hacia Oriente u Occidente. Eran parte de Asia Menor y Egipto, comarcas lindantes con el Mediterráneo y con desiertos que en aquella época eran aún transitables.

Con la expansión de la cultura helenística y su contacto con las autóctonas y las ideas que llegaban de los confines del continente asiático, de la India y de la misma China, se enardecieron estos lugares con la efervescencia característica de las zonas de metamorfismo. Se acentúa este carácter con la dislocación del Imperio Romano. Alcanzó entonces una plasticidad extraordinaria una masa enorme de conceptos. Los de mayor maleabilidad formaron un nuevo ideario. Mas entonces, con este hilo conductor puede el historiador aislar y seguir en el curso de los siglos posteriores las creaciones sucesivas de varios sincretismos, cuya energía determinaría las civilizaciones futuras y sus religiones.

Con el impulso general que dirigía la evolución de las ideas hacia el monoteísmo, se fundieron las concepciones superiores del pueblo judío y de los griegos: El resultado fue la filosofía alejandrina.

La idea providencial del Dios de Israel se asociaba con el concepto de perfección requerido por los filósofos.

El dogma cristiano que es una fusión de las predicaciones de San Pablo con la filosofía alejandrina ha sido el producto de este sincretismo. Como fue incapaz de resolver la antinomia entre un creador perfecto y su criatura imperfecta, se dividieron los intelectuales cristianos. Fue entonces cuando el misterio de la Santa Trinidad fue articulado en un cuerpo de doctrina. Pero con las luchas religiosas del siglo IV este concepto no pudo arraigar en tierras asiáticas. Las ideas unitarias siguieron su curso y se formó un nuevo sincretismo que hemos denominado: el sincretismo arriano. Aceptaba la herencia judía y las lecciones del cristianismo primitivo pero negaba la identidad del Padre con el Hijo, es decir la Trinidad. En consonancia con los problemas filosóficos en discusión, entre los cuales destacaba el problema del mal, se concibió a Cristo como un intermediario entre la Suma Perfección y el mundo imperfecto.

Con el curso de los tiempos se acelera la evolución de los conceptos. Se esfuman las sutilezas metafísicas y teológicas de la filosofía alejandrina; lo que permite al sincretismo musulmán ser accesible a las masas. No sería éste el caso del sincretismo arriano, sumamente teológico. De las doctrinas anteriores sólo conservará el Islam principios sencillos que todo el mundo puede entender; los accesorios habían sido eliminados. «*Lo que distingue esta metafísica,* escribe André Siegfried, *lo que en ella llama la atención, es su extraordinaria simplicidad; pues en suma se limita a Dios solo. Ahí está su verdadera grandeza, en la que se refleja la pureza doctrinal del Islam. Supera en sublime sencillez a la metafísica cristiana*» [112].

Así se explica que el sincretismo musulmán haya sido capaz de arrastrar a las masas sin pacto constantiniano y de convertirse en una religión estable. Como el cristianismo, es el resultado de un hecho histórico: el nacimiento y la predicación de Mahoma. Contrariamente al dogma romano, es una doctrina eminentemente humana. Nada de Logos, nada de Verbo, nada de sobrenatural. Mahoma es sencillamente el último y el más grande de los profetas. Lo mismo que Moisés ha recibido de Dios las tablas de la ley, le ha sido entregado el espíritu del Libro.

Es el sincretismo musulmán el fruto de enseñanzas anteriores, más podadas de sutilezas. Une la perfección que los filósofos griegos atribuían a la divinidad con la providencia judía; mas todo ello reducido a la más sencilla expresión. Ha hecho bajar hacia tierra varios escalones a los sincretismos alejandrino y arriano. De aquí su racionalismo que constituye su gran fuerza. No goza Mahoma como Cristo

de aureola divina. No hace milagros. No impone al espíritu lo maravilloso. Podrán creer las masas en su simplicidad que los djines animan la atmósfera y que según la dogmática musulmana ha dictado el Corán a Mahoma el arcángel Gabriel. Para el intelectual, para el sabio o el filósofo, basta creer que la inspiración divina ha permitido a Mahoma su redacción. No serán torturados o excomulgados por esta convicción.

De las tres religiones reveladas es la más accesible el Islam a las masas; lo que explica su rápida difusión. Cristalizaba la atmósfera monoteísta que se había formado en el mundo mediterráneo. Sin dogma no necesita el creyente estudiar filosofía alguna. Le sobra un catecismo, que un cristiano necesita aprender para no caer en herejía. Para un buen musulmán un conocimiento del Libro y la observancia de ciertos ritos son suficientes.

Nos permite ahora este panorama de la evolución de las ideas religiosas en la Alta Edad Media comprender la metamorfosis de las masas hispánicas en musulmanas. Pues ha sido por mediación del arrianismo como la Berbería de San Agustín y la Bética de San Isidoro han sido convertidas en tierra del Islam. Sólo poseemos de estos hechos rastros de documentación. Mas ahora nos será posible distinguir en los mismos algunos jalones, los cuales debidamente interpretados nos permitirán situar puntos en una curva de la que conocemos los focos y el desarrollo. Podrá así resolverse un problema insoluble para la historia clásica. Bastaba con establecer de modo preciso y seguro la evolución de las ideas en España y rebuscar los elementos que componían en este país el sincretismo arriano. Los acontecimientos del siglo IX, que conocemos mejor, facilitarán entonces la comprensión del deslizamiento de estos conceptos hacia el sincretismo musulmán.

7. *LA EVOLUCION DE LAS IDEAS EN LA PENINSULA IBERICA: EL CRISTIANISMO TRINITARIO*

Situación especial de la Península Ibérica al fin del Imperio Romano. Ha quedado oscurecida esta situación por el influjo de un velo tendido sobre la época, debido a un complejo hispano-religioso.

Paralelismo entre las provincias de Levante y del sur de la península con las asiáticas del Imperio Bizantino.

La permanencia de la idolatría.

El cristianismo trinitario en los primeros siglos

Ausencia de documentos hispanos en los tres primeros siglos. La carta de San Cipriano. Testimonios de diversos autores de la Alta Edad Media acerca de la minoría cristiana existente en España.

El Concilio de Elvira, su carácter pagano y heterodoxo.

La abjuración de Recaredo

El cristianismo triunfante del siglo IV. El pacto Constantiniano. El suplicio de Prisciliano. El bache consiguiente con la toma del poder por Eurico.

La Iglesia bajo el gobierno arriano. Leovigildo, los cristianos y la guerra civil promovida por Hermenegildo.

La conversión de Recaredo y la realidad. Las personalidades trinitarias. Las actas de los concilios de Toledo demuestran la existencia de un ambiente heterodoxo.

La crisis del siglo VII

Desde el III Concilio de Toledo se hacen estas asambleas más y más políticas. Acuerdos de ayuda mutua entre los reyes godos y los obispos.

Intervención de los obispos en la elección del rey y participación de los hombres de palacio en la firma de las actas conciliares.
Degeneración de la Iglesia: el afán de lucro.
Legislación especial por los crímenes cometidos por los obispos.
La esclavitud clerical. La ignorancia. La liturgia. La depravación de las costumbres, la homosexualidad clerical.
La idolatría. Las misas negras celebradas por los obispos.

No ha alcanzado en el curso de la Edad Media la competición entre las civilizaciones semitas e indoeuropeas el territorio de Occidente, salvo el de la Península Ibérica. Estaba el frente situado a orillas del Mediterráneo. Si se excluyen algunos incidentes ocurridos en Italia, se encontraban los puntos álgidos en los dos extremos de este mar; en España y en las provincias bizantinas. Más tarde, a fines del XV se asiste a un doble y contrario movimiento. Cuando el ala izquierda, Bizancio y su Imperio, queda sumergida por los turcos islamizados, la derecha acaba por recobrarse. Así se explica cómo de todas las naciones occidentales ha sido España, considerada en su totalidad, la que ha sido cristianizada más tarde, al final de la Edad Media, con por lo menos diez siglos de retraso sobre las demás. En el siglo XVI, parte de su población era aún mahometana y fue sólo después de la expulsión de los moriscos (1609-1614), cuando el catolicismo se convirtió en la religión de todos los españoles [113]. Se comprenderá ahora por qué la evolución de las ideas religiosas se ha desarrollado en esta nación de modo diferente que en el resto de Occidente.

Hasta nuestros días no ha sido reconocida la divergencia de esta evolución con lo que significaba para la formación y porvenir de la civilización europea. Era debida esta ignorancia de la historia clásica a un defecto de metodología: Han estado casi siempre dispuestos los historiadores a describir los acontecimientos del pasado de acuerdo con los testimonios de los vencedores. Es verdad que en la lucha implacable por la existencia siempre está equivocado el vencido. En la gran mayoría de los casos los documentos que hubieran podido enseñar a la posteridad sus razones y su pensamiento han sido destruidos, muchas veces de modo sistemático. Con falta de juicio crítico se ha repetido demasiadas veces lo que precisamente deseaba el vencedor que fuera dicho, y hasta lo que el mismo había pagado para ser dicho, ocultando la verdad que no deseaba fuera conocida, pero que era la del vencido. También arrastraba al historiador hacia su criterio una cierta disposición de espíritu, sea que hubiera sido educado en el mismo ambiente que había sido favorecido por la acción del antepasado, sea que hubiera posteriormente adquirido una con-

cepción similar a la que había impuesto el vencedor, o en razón de su sensibilidad afín a su constitución fisiológica. En una palabra, de modo consciente o inconsciente, se ha generalmente desconocido, tenido en menos, menospreciado o sencillamente silenciado la aportatación de los vencidos a la evolución general de las ideas.

Han hecho creer por mucho tiempo el *delenda est Cartago* y la ruina de la potencia púnica en la total desaparición de esta cultura semita, aniquilada por la del Lacio. Se han dado cuenta ahora los eruditos de que no había sido así. No podían desaparecer de la noche a la mañana y sin dejar rastro alguno unas ideas y una sociedad que habían florecido por casi un milenio. Se descubren hoy día en estos lugares en que habían vivido los cartagineses o por ellos habían sido dominados, recuerdos en el idioma, en la toponimia, en las costumbres, en cierto énfasis del espíritu. Maravillados quedaban estos estudiosos al comprobar cómo resurgían estos caracteres disimulados por muchos siglos bajo el empaste de la civilización romana. De nuevo aparecían como fantasmas de tiempos remotos, al contacto con otra oleada de ideas, llegadas ellas también de Oriente, rompiendo con fuerza una vez más con la expansión de otra civilización semita, la arábiga.

Reducidos a esquema por la lejanía se manifiestan estos hechos a la opinión contemporánea con absoluta objetividad; pues no despiertan emoción alguna que deba enmendar el razonamiento. No ocurre lo mismo si se desea alcanzar una aproximada comprensión de la evolución de las ideas en España. Su conocimiento puede impresionar a nuestra mentalidad si se pertenece a uno de los dos bandos, semitas o indoeuropeos, que contendieron en tantos años y si se sigue con demasiada rigidez la tradición dogmática medieval, cristiana o musulmana. Por ello, el autor y el lector deben situarse por encima de las contiendas de antaño. Mas resulta difícil el esfuerzo, no por fallo de la voluntad, sino por culpa del método histórico anteriormente mencionado. A última hora había gozado el cristianismo de una victoria definitiva con las consecuencias que esto implica; pero además se había formado un complejo intricado debido a un sabio enmascaramiento que se había tendido como un velo sobre la mayor parte de la Edad Media. Engañados habían sido los historiadores y desacertada la comprensión de los acontecimientos históricos. Así se explica cómo se habían deslizado en los textos tantas incoherencias manifiestas, el equívoco en la descripción de los hechos. Se había adormecido el juicio crítico al amparo de una ilusión formada por mitos maravillosos [114].

Cuando habían cristalizado los principios que dividían a las religiones mahometana y cristiana en dogmas absolutos, se enfrentaron

desde posiciones entonces claramente definidas; situación ya conseguida en el siglo XV. Los intelectuales —teólogos, filósofos, historiadores y demás comentaristas—, faltos de una visión adecuada del pasado por ausencia de una historia científica, creyeron que el foso que separaba ambas religiones había existido desde tiempo inmemorial. Como siempre, la pasión y la ceguera retrotraían al pasado un estado de opinión que acababa de manifestarse en el presente. Pertenecían los musulmanes y los cristianos a dos concepciones de la vida religiosa que jamás habían tenido entre ellas relación alguna. Tan alejada estaba la una de la otra, como del budismo. Manifiesto es: en los finales de la Edad Media el antagonismo entre Islam y cristiandad era irreversible; no había sido así en otros tiempos. Pues habían mamado ambos en la misma fuente. Se habían acentuado sus divergencias desde un mismo punto; después de larga separación habían emprendido una misma evolución paralela.

En la Alta Edad Media apreciaban los cristianos en el Islam una sencilla herejía. Llama el abate Esperaindeo en el siglo IX herejes a sus adversarios; así lo atestigua en sus escritos [115]. En el siglo XIII, condena Dante a Mahoma al infierno, pero no lo coloca en el lugar destinado a los bárbaros en donde más tarde seguramente le hubiera puesto. Lo pone en compañía de los cismáticos; es decir, con gentes que pertenecen a la familia cristiana, aunque por sus culpas quedan aislados en una reserva particular. Como castigo se abre en dos el pecho el Profeta, por haber dividido en dos a la cristiandad. Si ya Renan hace un siglo había advertido este criterio, posteriormente había enseñado Asín Palacios que el mismo juicio se manifestaba en autores musulmanes como Algazel, Ibn Arabí, etc. [116].

Por su situación geográfica y la evolución de las ideas que había conocido, se prestaba mejor España a ciertos análisis y descubiertas que las provincias asiáticas de Bizancio, en donde se presentaba el problema con mucha mayor complejidad. Bastaba para ello con apartar el velo que los historiadores cristianos en la euforia del triunfo habían tendido sobre épocas anteriores que les eran incomprensibles. Pues el vencedor, alternativamente cristiano y mahometano, había destruido todos los libros y documentos que le eran contrarios; los escasos ejemplares que se habían salvado habían desaparecido, carcomidos por el polvo de los tiempos. Las pérdidas bibliográficas con ser importantísimas no eran las solas responsables. Insólita era la postura adoptada por los intelectuales hispano-cristianos. Un complejo de inferioridad les había envenenado de modo exagerado. Para contrarrestar la presencia del Islam en su tierra querida, lo que les perturbaba como una aberración, se habían empeñado para calmar sus

ansias en engañarse a sí mismos, transmitiendo a la posteridad una interpretación falseada de los acontecimientos. Los juegos malabares de los autores de los siglos IX y X, negándose o siendo incapaces de enfrentarse con la realidad, habían sido superados por los historiadores posteriores que enfocaron los acontecimientos anteriores a la expansión islámica con un criterio tendencioso.

En su deficiente concepción de la historia de la cristiandad, para no parecer por culpa de los antepasados cristianos de segunda clase, exageraron y pusieron por los cielos un cristianismo primitivo español para convertirlo con su hinchazón en tan importante y respetado por su importancia y ancianidad, como el de las Galias o el de las campiñas romanas. Aceptaron concepciones míticas de origen cristiano que mezclaron con las de las tesis de la contrarreforma musulmana, según la cual la espada se había impuesto a la acción de las ideas. Se transformó el oscuro cristianismo de los primeros días en una doctrina cuya predicación había conquistado en los albores de nuestra era a todos los habitantes de la península. No sólo había venido San Pablo a predicar por tierras de España; había sido secundado por personajes cuyo carácter fabuloso era manifiesto [117].

Si se admite el criterio expuesto por la mayor parte de los autores, revestía la evolución de las ideas en España una simplicidad grandiosa: Se identificaba con la del cristianismo, pero de un cristianismo fundido en moldes de bronce desde los primeros años de su predicación. Con majestad dominando la población, se había mantenido incólume desde el final del Imperio Romano hasta que en el siglo VIII fuera abatido, fulminado por el rayo, como por un cataclismo que no se puede evitar. Mas ahora, si se reconocía la inverosimilitud de una invasión de España por los árabes, se desmoronaba tan simple arquitectura. Si era una leyenda, por lo menos en los términos descritos por la historia clásica, había que reconocer el fallo de tal concepción, pues eran los mismos españoles los que se habían convertido al Islam de acuerdo con una evolución de ideas heréticas, consecuencia de un largo proceso que se había desenvuelto en varios siglos.

Se sitúa así el nudo del problema en el momento de la dislocación del Imperio Romano. Desde el siglo IV, se asiste en la Península Ibérica, sobre todo en su parte meridional, al brote de conceptos religiosos y a la aparición de hechos políticos sin parangón alguno con lo que ocurría en el resto de Occidente, pero que eran extraordinariamente parecidos a los acaecidos en las provincias asiáticas de Bizancio.

Desde el siglo XVI habían empezado a sospechar ciertos ingenios de esta anomalía, la que en términos actuales podríamos llamar divergente evolución. Juan de Valdés, por ejemplo, había pasado gran parte

de su existencia en Italia y percibido entonces que conservaba mayor parentesco el español con el latín que el italiano; lo que era bien extraño, pues parecería que debiera haber sucedido lo contrario. Lo han puesto de manifiesto los trabajos de los modernos filólogos. Para explicarlo se ha recurrido a la historia y se ha observado que en amplias zonas de la población española se había mantenido el latín con mayor pureza que en el resto de Occidente. Cuando allí había sido corrompido por el habla de los aldeanos, aquí se habían impuesto los ciudadanos, pues existían en la península mayor número de ciudades que en las otras provincias [118]. Se desenvolvía en estas regiones una estructura económica que no habían logrado desarrollar o no habían conseguido mantener las demás. Por lo cual podía la Península Ibérica ser asimilada a las provincias orientales [119].

Ha comparado Breasted el papel desempeñado en esta época por la Península Ibérica con el de los Estados Unidos después de la guerra del año 14. Por su espléndido aislamiento geográfico se había convertido, sobre todo desde el siglo III, en una tierra de refugio no sólo para los capitales, sino también para las grandes familias romanas. En la lenta dislocación del Imperio había sido la región de Occidente que menos había sufrido por las luchas intestinas, por las revoluciones y por las contiendas locales. Así se explicaba la vitalidad de la cultura del Lacio en sus antiguas provincias hispánicas. Numerosos son los testimonios que se podrían espigar por textos y documentos, de tal suerte que ha podido escribir Bonilla San Martín, el historiador de la filosofía española: «*El movimiento priscilianista, los trabajos de los concilios de Toledo, las producciones de los escritores, atestiguan en la España de los siglos IV y V una cultura excepcional. La invasión goda, lejos de sofocar este progreso, lo acrecienta y estimula notablemente*» [120].

Otro contraste con Occidente: Andalucía y el litoral mediterráneo, en aquel tiempo acaso los lugares más ricos del Imperio occidental, habían mantenido con Bizancio relaciones estrechas. Esto explica la conquista de Justiniano. No hubiera arriesgado un *basileus* tan prudente fuerzas importantes en regiones tan alejadas de sus bases, si no hubiera contado con colaboraciones locales. No hay que olvidarlo. Fue en el siglo VII, unos ochenta años antes de la pretendida invasión arábiga, cuando Sisebuto y más tarde Suintila acabaron por echar a los bizantinos fuera de la península [121]. Esto permite la comprensión de muchas cosas. No ha evolucionado el cristianismo en España como en el resto de Occidente. Se encontraba este país ante circunstancias muy distintas. Se aproximaba más en cuanto a su contextura económica y cultural —y lo apreciaremos en las páginas siguientes en cuanto a

su situación religiosa—, a lo que existía en las provincias asiáticas y africanas del Imperio Bizantino, que a lo sucedido en el Septentrión.

Cuando en el siglo III empezó el cristianismo a propagarse por la Península Ibérica, se encontró ante las mismas dificultades con que tropezaba en Oriente. Tenía que arraigar en un ambiente más culto y desarrollado que el de Occidente, envuelto aún en mayor barbarie desde la caída de Roma. No habían padecido Bizancio y su Imperio los trágicos acontecimientos ocurridos en esta parte del continente. Había mantenido Oriente una mayor cohesión, mientras que la guerra civil y la ruina económica y cultural permitieron aquí como mal menor la toma del poder por parte de los germanos, quienes eran en el desbarajuste la única fuerza capaz de mantener el orden. Entonces, una de las leyes que rigen el cosmos tenía que imponerse. En el mundo físico como en el de las ideas, atrae fatalmente el vacío a las fuerzas circundantes. Dada su situación de inferioridad debida a la crisis política, pero también a su retraso cultural, podía considerarse Occidente como un lugar parecido al vacío en física. Tenía que rellenarse. Por tal motivo, ciertos movimientos ideológicos llegados de Oriente pudieron explayarse y florecer con mayor lozanía que en sus tierras de origen por obra de estas circunstancias favorables.

Se podrían agrupar estos conceptos en torno a dos polos opuestos, según que fueran atraídos por un criterio crítico, como lo era el arrianismo, o envueltos en un ambiente mágico e irracional como lo era la gnosis. Se situaba el cristianismo entre ambos extremos.

Se desenvolvieron estos principios en Oriente con suertes diversas según el predominio de uno de ambos criterios. Las enseñanzas de la filosofía clásica, la autoridad de la Escuela de Alejandría, una riqueza material de gran envergadura, la ausencia de una crisis económica aguda como la que se había abatido sobre las trastornadas provincias de Occidente, no favorecían la expansión de doctrinas con fondo revolucionario. Una supervivencia de la intelectualidad pagana, sobre todo en la literatura griega, la conservación de ideas y de costumbres ancestrales, se oponían cual un obstáculo imponente. Eran incapaces las nuevas sectas de superarlo sin el concurso de fuerzas externas considerables. Si no se equivoca el autor, circunstancias algo parecidas, aunque en tono menor, se mantenían en el sur y en el sureste de la Península Ibérica: lo que explicaría la similar evolución histórica que tuvieron ambas regiones en la mayor parte de la Edad Media.

No estaba sólo el cristianismo en querer atraerse a las almas. Gran competencia le hacían las herejías, en las que por su importancia destacaba el arrianismo. Mas al no existir en Oriente la misma presión política que le había combatido en Occidente, tuvieron los partidarios

de Arrio mucha mayor facilidad para propagarse, pues le era más fácil adaptarse al ambiente existente. Con otras doctrinas más racionales que las concepciones trinitarias, atraía con mayor naturalidad hacia el monoteísmo a las masas adheridas a los cultos de los dioses. Gozaba de mayor plasticidad para impresionar a las clases cultas y más aún a los intelectuales. Algo similar ocurrió en España; pues fueron las comarcas más ricas y cultas de la península las que a la postre se convirtieron al unitarismo, mientras que las pobres e incultas se adhirieron al cristianismo. Se mantuvo esta situación hasta el siglo XI en que la cruzada franca, coincidiendo con la almoravide, cambió el curso de la evolución religiosa. Hasta entonces la España unitaria siguió el mismo movimiento religioso y cultural que había creado en las provincias bizantinas una nueva civilización. Del sincretismo arriano se condensó el sincretismo musulmán.

Para comprender pues la evolución de las ideas religiosas en España en la Alta Edad Media, conviene apreciar en su justo valor las dificultades con que tropezaron los conceptos orientales en su afán de extenderse por Iberia. Llegaban desde dos mundos distintos pero emparentados por relaciones múltiples: del complejo judío entonces alentado por la diáspora, del de los arcanos mágicos del Irán. Con el judaísmo arraigado en el país desde tiempos muy anteriores, se difundieron el cristianismo y sus herejías. Pero con el siglo V adquirió gran preponderancia el monoteísmo unitario, favorecido por los monarcas godos. Siguió su evolución después de la abjuración de Recaredo, mas para apreciarla era menester descorrer el velo lanzado sobre estos tiempos oscuros por los primitivos cronistas cristianos, suscritos sin discernimiento por la historia clásica.

* * *

Si se había mantenido más puro el latín en la Península Ibérica que en otras regiones de Occidente, lo mismo debía de haber ocurrido con la cultura romana. Lo han reconocido hace tiempo los investigadores. Pero, por culpa del velo anteriormente mencionado, no ha sido admitido el hecho con todas sus consecuencias, a saber: en los lugares en donde se había conservado lozana la cultura romana, con más obstáculos había tropezado el cristianismo para arraigar [122]. Los estudios recientes complican aún más la cuestión, pues se advierte ahora que la tradición de una cultura pagana favorecía a las concepciones unitarias en detrimento de las trinitarias. Así se explica la expansión del sincretismo arriano en las regiones ricas y cultas, en las que un juicio crítico más o menos racionalista había conseguido

sortear la tormenta que había acompañado la dislocación del Imperio Romano de Occidente.

Estudios hechos en nuestros días por especialistas enseñan la existencia de relaciones hasta ahora insospechadas que facilitaban la lenta evolución de ciertas concepciones paganas hacia la constitución de nuevos dogmas. Jean Gagé demuestra el papel desempeñado por la mitología solar, encarnada sea por Mitra, sea por la persona del Emperador, para convertir a las masas hacia el monoteísmo unitario entrenándolas con un largo ejercicio preparatorio, es decir: «*acostumbrando a las poblaciones del mundo romano a una visión monoteísta del universo monárquico del orbis romanus*» [123].

Estas relaciones entre concepciones tan diferentes por lo menos a primera vista no pueden hoy día desconocerse. Existe en todo el Imperio y en España una abundante iconografía que enseña la evolución de estas ideas deslizándose tanto hacia la ortodoxia como hacia la herejía. No sólo se había mantenido por largo tiempo el paganismo, sino que había conocido en el siglo VII un auténtico resurgimiento. A esta consecuencia viene a parar Maurice Boëns después de haber estudiado los documentos arqueológicos referentes a la presencia tantas veces señalada de hogares votivos en los cementerios francos de Renania, de Lorena y de Bélgica. «*Hay que advertir,* escribe, *que son bastante tardíos (siglo VIII). Sin embargo, resulta difícil concebir que hubieran aparecido espontáneamente prácticas tan conformes con la mentalidad protohistórica al final de la época merovingia. Debieron conocer pues una recrudescencia que ya anuncian los últimos concilios de Toledo. En efecto, de 589 a 653 hacen constantemente alusión a las supervivencias de la magia; en contraste, atestiguan bajo el reinado de Recesvinto (653-672) una debilidad sensible de la organización de la Iglesia católica cuya inmediata consecuencia ha sido el resurgir del paganismo, del cual fue testigo el abate Valerio por los años 680-690. La llegada en masa de laicos a los monasterios tuvo por consecuencia la paganización de los monjes*» [124]. Consciente de ello prohibió el III Concilio de Zaragoza (a. 691) «*que los monasterios se conviertan en hospederías de seglares*». Pues con prudencia había dictaminado el XIV Concilio de Toledo (684) «*que se eviten las disputas con los herejes, para que no se discutan las cosas celestiales, sino que se crean*» [125].

Como Maurice Boëns se apoya para confirmar su tesis sobre documentos hispanos, sería conveniente una investigación para esclarecer las verdaderas causas de este resurgir del paganismo en casi todo Occidente. El caso de España debió revestir un carácter verdaderamente dramático, pues en la misma víspera de la subversión del

siglo VIII hubo de constituir en el barullo un elemento de gran importancia.

Es difícil por nuestra parte determinar los motivos que favorecieron esta reaparición del paganismo. Más claras nos parecen las causas del decaimiento del catolicismo a fines del siglo VII, hecho reconocido por todos los autores. ¿Qué debilitaba al cristianismo trinitario? ¿El contagio con la herejía o la falta o ineficacia de la presión del poder público? ¿No se habían hecho demasiadas ilusiones las minorías gobernantes del poder público y de la Iglesia? ¿No habían perdido contacto con la realidad, es decir, con la masa de la población? Es probable que en la ecuación a resolver, los acontecimientos del siglo VIII, intervinieran todos estos elementos conocidos y otros mucho más oscuros o que ignoramos. Para desentrañar el problema estudiaremos por de pronto la evolución de las ideas trinitarias en la península [126]. Luego esbozaremos un análisis de las concepciones unitarias, gnósticas, priscilianas y arrianas. Nos será entonces posible enfocar la situación en vísperas de la revolución del VIII, en la que se condensaban los elementos creadores del sincretismo arriano y más tarde musulmán.

EL CRISTIANISMO TRINITARIO

Los primeros siglos

Numerosos e importantes son en España los testimonios concernientes a la religión de Mitra y al gnosticismo, pero no poseemos ningún documento ni literario, ni arqueológico, anterior al siglo IV que tuviera un carácter paleocristiano. Tal es la realidad por lo menos en el estado actual de los conocimientos. El padre García Villada, el moderno campeón de las tradiciones legendarias del primitivo cristianismo hispano, lo reconoce: «*La ausencia de documentos históricos pertenecientes a los cuatro primeros siglos es verdaderamente desoladora*», escribe. Para explicarla encuentra una cabeza de turco en la persona de Diocleciano «*que había ordenado al principio del siglo IV quemar los archivos eclesiásticos, los cuales desaparecieron en su totalidad*» [127]. A juicio de este erudito jesuita existían en aquel entonces, como en nuestros días, archivos diocesanos que pudieron ser localizados y destruidos por los enemigos del cristianismo. Para confirmar esta suposición por demás sorprendente cita un himno de Prudencio, el primero de su *Peristefanon* [126]. Basta leerlo para darse cuenta de que hace referencia el poeta a dos cristianos de Calahorra, Emeterio y Celedonio, mártires, cuyas actas habían sido quemadas por

el poder público; lo que pudo ser causa de su olvido. Mas no se debe de este caso particular y local inferir una ley general de la envergadura concebida por nuestro jesuita. Por otra parte, de haber existido esta orden de Diocleciano hubiera sido impuesta a todo el Imperio y no sólo a España; nada sabemos de ello ni de quemas de archivos en las otras provincias en donde los mártires no fueron olvidados.

Esto rectificado, tampoco debe caerse en un juicio contrario, monolítico y a rajatabla. La ausencia de documentos no prefigura la inexistencia de cristianos en aquellos primeros siglos. Acaso descubrirán algún día los arqueólogos los testimonios de su presencia. Solamente se debe deducir de esta penuria que los adheridos al cristianismo eran entonces una minoría. Se explica así el escaso número de sus manifestaciones, literarias y arquitectónicas y la menor probabilidad de su conservación en el curso de los tiempos. Es evidente que si los cristianos hubieran sido más numerosos nos hubieran alcanzado un mayor número de documentos.

Poseemos una carta de San Cipriano, obispo de Cartago, dirigida a las comunidades de Astorga, de León y de Mérida. Habían sido estos cristianos abandonados por sus obispos, Basilides y Marcial, que habían apostatado. En su desconcierto pedían consejo. Ha sido escrita esta epístola hacia la mitad del siglo III. Se pueden leer estas palabras: «*No os asustéis si en algunos de los nuestros se vuelve la fe dudosa, si el inconsistente temor de Dios vacila y si desaparece la concordia...*» Más lejos: «*...A pesar de que se ha aminorado en nuestros días la potencia del Evangelio en la Iglesia de Dios y que periclita la fuerza de la virtud y de la fe cristiana...*» [129]. Afirmativo es el texto. No sólo estaba constituido el cristianismo en esta parte de la península por una minoría; estaba sujeta a crisis graves. Apostataban los obispos; pero lo más extraño es comprobar que los fieles abandonados, desamparados e ignorantes, se veían en la necesidad de pedir consejo a una personalidad extranjera que vivía a millares de kilómetros del lugar de su residencia, con el mar de por medio. ¿No existían en la península autoridades eclesiásticas a quienes dirigirse? Está uno tentado de pensarlo. Más aún. La contestación de San Cipriano nos enseña el método que debían de emplear estos fieles para nombrar a sus obispos. Esto es muy útil para el historiador, pero demuestra la ignorancia de estas gentes. Como la autenticidad y la fecha del documento no inducen a sospecha, se impone reconocer que en estas tierras ibéricas tan alejadas de Oriente en donde por aquellas fechas se enderezaba su estructura tan peculiar, era el cristianismo muy endeble en cuanto a la doctrina, al número y a la disciplina de sus adheridos.

Afirman textos diversos que la propagación del cristianismo en España ha tropezado con grandes obstáculos; lo que explicaría la lentitud de su difusión y el escaso vigor de su asentamiento en el país. Se refiere a este hecho Sulpicio Severo (360-425?) en su crónica famosa [130]. Asegura el abate Valerio del Bierzo, fallecido en 690, en una carta que escribió a sus hermanos en religión para animarles a seguir el ejemplo de la virgen Aetheria, la célebre viajera, que en su tiempo, es decir, a fines del siglo IV, empezaba solamente el cristianismo a propagarse en el norte de la península. Tan arraigada estaba la idea en su espíritu que la repite en la vida que escribió de San Fructuoso [131]. Se halla la misma afirmación en las actas de Santa Leocadia de Toledo y en las de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Avila [132]. Supone García Villada que la *Pasión* de San Fermín, cuyo autor es francés, ha sido la fuente de estos escritos del VII. En ella se asegura que lo mismo ocurría en las Galias, con lo cual deduce nuestro jesuita que se trata de un lugar común [133]. Cómodo es el argumento para apartar textos enojosos, mas poco convincente. Pues, si con la mayor condescendencia aceptáramos el «lugar común» del Padre para los españoles del VII, quedarían por desvirtuar las palabras de un autor de tanta autoridad como Sulpicio Severo. Vivía en el siglo V y siendo galo no podía haber padecido la influencia que nos dice García Villada.

Los primeros textos de la Iglesia cristiana hispánica que se conocen son las actas de un concilio celebrado en Elvira, la antigua Granada, en el principio del siglo IV, bajo el reinado de Constantino, *constantini temporibus editum,* según reza el preámbulo. Están de acuerdo todos los autores en que la fecha de esta reunión debe situarse después de la persecución de Diocleciano y Maximiano. Muere éste en 310. En 312 vence Constantino a su cuñado Majencio, hijo de Maximiano. En 313 proclama el nuevo emperador el Edicto de Milán que señala el triunfo del cristianismo. En 314, hace referencia al Concilio de Elvira el de Arles. De modo que fue por los años anteriores a esta fecha cuando tuvo lugar el primer concilio hispano. Nadie ha discutido la autenticidad de sus actas. Se conservan varias copias que se escalonan desde el siglo VII al X. Sólo asistieron diecinueve obispos, pero acudieron de los lugares más apartados de la península: naturalmente de Levante y Andalucía, pero también de Braga, de León, de Toledo, de Zaragoza y hasta de Calahorra, es decir, de las ciudades romanas que eran entonces importantes. De aquí el gran interés de sus determinaciones, pues son la síntesis del pensamiento más granado de la autoridad eclesiástica en aquel momento de la vida del cristianismo en España.

Nos enseñan que la civilización romana se mantiene aún con todo esplendor. Las carreras de carros y los cómicos entretienen a las muchedumbres. El canon LXII prohíbe el bautismo a los aurigas y a los mimos *(pantomimus)* a menos de renunciar a su oficio. Nos confirma Prisciliano la existencia de representaciones teatrales en estas fechas tardías en su *Liber de fide et Apocryphis* [134]. Sacrificaban los flámines a los ídolos, pues los cánones II, III, y IV se refieren a estos personajes. La sexualidad y las costumbres paganas se mantenían lozanas; la mayor parte de las actas del concilio están encaminadas a combatirlas, a veces de modo descabellado y arbitrario; lo que en poco ayudaría a la conversión de los idólatras [135].

La lectura de las actas da la impresión de una mera acción defensiva. Los cristianos son una estricta minoría y tratan sus pastores de apartarles del ambiente circundante. La fe era precaria. Tienen que acudir los obispos a medidas draconianas. Así reza el primer canon, como si fuera su mayor preocupación: «*El adulto que habiendo recibido la fe del bautismo de salvación acuda al templo de los ídolos para idolatrar y cometiere este crimen capital, por ser la mayor maldad, decidimos que no reciba la comunión ni aun al fin de su vida*». No las tienen todas consigo. No deben los fieles tener ídolos en su propia casa, «*pero si temen la violencia de sus esclavos, al menos ellos consérvense puros. Si no lo hicieren sean excluidos de la Iglesia*» (canon XLI). Los fieles deben vivir aislados de sus conciudadanos paganos. No pueden con ellos casarse [136]. No pueden aceptar el cargo de magistrados y duumviros (canon LVI). Lógica y natural era esta situación de inferioridad, tratándose de pequeñas capillas cristianas incrustadas en una sociedad pagana. Mas no era esto sólo. Tenían los obispos a un temible competidor: el judaísmo.

Cuando desembarcaron en España los primeros cristianos encontraron comunidades judías, algunas importantes, que estaban arraigadas en el país desde hacía muchos siglos; asimismo ocurría en otros lugares del Mediterráneo. Como es sabido de las primitivas predicaciones, en ellas hicieron sus adeptos. Era entonces el cristianismo una secta herética de la sociedad hebraica. No se debe de silenciar el hecho de que las minorías judías hispanas eran probablemente mucho más desarrolladas y cultas que en otras partes de Occidente. Poseían una tradición comercial y cultural considerable. Desde el primer milenio relaciones e intercambios comerciales se mantenían entre Iberia y Palestina. Cádiz había sido fundada por los fenicios hacia 1200 antes de Cristo y fueron frecuentes las relaciones entre semitas e hispanos. Ello se deduce de los textos bíblicos y otros, así como de los testimonios arqueológicos que con gran frecuencia se

descubren en el sur de la península. Dadas estas condiciones y la importancia y esplendor de las ciudades romanas en el principio de la era cristiana, no es aventurado suponer que las juderías en ellas albergadas podían ser comparadas con las que vivían en Berbería, en Egipto y en Asia Menor; es decir, en una zona de cultura semita en la que el cristianismo no consiguió propagarse.

Con la diáspora la familia judía al desparramarse por la tierra ha aumentado el número de los adheridos al judaísmo. En 1945, resumiendo sus trabajos sobre el clima y el medio geográfico de Palestina en la época de Cristo, calculaba Huntington que sus habitantes ascendían a los dos millones [137]. A pesar de las desgracias de la emigración, de las persecuciones y de la desaparición de colonias enteras, como las de Cirenaica agostadas por la sequía en el siglo III, el número de los judíos parece haber crecido. Si no poseyéramos otros testimonios, era de suponer que el hecho era debido a una acción de proselitismo. Puede resultar oscuro para los primeros años, mas luego se trasluce con evidencia. Tenemos la convicción de que masas enteras de gentes pertenecientes a los pueblos más diversos se han convertido al judaísmo. La más extraordinaria de las conversiones ha sido la de los kasares del sur de Rusia que tuvo lugar en los siglos VIII, IX y X. Sin embargo, no se ha advertido la importancia que se desprende de la posibilidad de una expansión del judaísmo en Occidente, con las consecuencias que eran de suponer, entre ellas las del mestizaje. ¿Qué razón podía impedir a un galo, a un celta, a un ibero hacerse judío, cuando podía elegir entre el bautismo y la circuncisión? Estaban entonces las masas de Occidente dispuestas a ilusionarse con cualquier idea que llegaba de Oriente, fuera el culto de Mitra, la gnosis u otra. ¿Por qué no iba a desempeñar su papel en tan magno alud de conceptos el monoteísmo mosaico? Se requería para destacar el hecho con una documentación adecuada eliminar los prejuicios inherentes al problema judío.

Se plantea esta cuestión en Iberia desde los primeros tiempos de la era cristiana. Se puede apreciar al leer las actas del Concilio de Elvira una verdadera competición entre judaísmo y cristianismo. Se expresa en los siguientes términos el canon XLIX: «*Amonéstese a aquellos que cultivan las tierras, no permitan que sus frutos, recibidos de Dios como acción de gracias, sean bendecidos por los judíos, para que no aparezca vana y burlada nuestra bendición. Si alguno después de esta prohibición continuare haciéndolo, sea totalmente excluido de la Iglesia*». Demostraba esta confesión la existencia de un verdadero desafío... ¡de bendiciones...! El canon L prohíbe a los clérigos y a los fieles tomar sus manjares con los judíos. En el caso contrario,

«*se abstengan de la comunión a fin de que se enmienden*». Se podría creer que se trataba de una muestra del espíritu mezquino que a veces se manifiesta en la gens eclesiástica. Pero, ante las dimensiones que iba a alcanzar la comunidad judía en España en la Edad Media, es muy probable que esta prohibición fuera una política defensiva para apartar a los cristianos del proselitismo de gentes afines por ser monoteístas, pero que eran peligrosos por concebir la divinidad desde un punto de vista unitario. En la lucha de ideas polarizada en torno a los principios unitario y trinitario, el judaísmo representaba la punta de lanza de las sectas contrarias al cristianismo. De aquí el odio y el temor que manifiestan los últimos reyes godos y su persecución despiadada, creyendo que en tal proselitismo se jugaba el porvenir de su corona [136].

Estaba tan extendida la opinión unitaria que no tuvieron efecto tan terribles medidas; en gran parte porque no fueron aplicadas por piedad de los mismos obispos y demás cristianos o por algún otro motivo. Las lamentaciones de reyes y obispos quejándose de la obstinación de los judíos se repiten en todos los últimos concilios, pues las conversiones fueron escasas o de circunstancia [139]. En lugar de menguar, la población judía aumentó por obra sin duda del proselitismo. Esto explica la reacción de los poderes políticos y religiosos católicos a lo largo de la Edad Media. En el siglo XIII había en Castilla 800.000 judíos que pagaban el impuesto de capitación. Como esta cantidad representa otros tantos fuegos, supone una población de varios millones de personas [140]. No podía ser tan gran masa de gentes los descendientes de los primitivos emigrados de Palestina. Como ocurrió en otras partes, la mayor parte eran autóctonos cuyos antepasados se habían convertido al judaísmo.

En la Alta Edad Media representa el monoteísmo enseñado por Moisés un papel similar al de un catalizador que atrae y arrastra a las ideas afines, es decir, a las unitarias, sobre todo después de la conversión de Recaredo cuando el culto arriano fue suprimido. Se entiende ahora el sentido de las relaciones políticas que mediaron entre gobernantes y súbditos: las terribles persecuciones emprendidas por los primeros, las reacciones de los segundos sin duda decisivas en los acontecimientos del siglo VIII.

Las actas del Concilio de Elvira escasa relación mantienen con las lecciones del Evangelio. Los obispos que las han redactado no parecen cristianos. Se pueden espigar en los textos cánones escandalosos. Para atenuar su ferocidad no basta con invocar la barbarie de los tiempos, porque ésta ha sido la norma en los siglos anteriores y posteriores a la Edad Media. Sin embargo, han existido en todos los tiempos

mentes escogidas, filósofos o religiosos, que han dado ejemplo y han predicado la caridad y las relaciones humanas entre los hombres. No pertenecen a esta minoría esclarecida los autores de las actas del Concilio de Elvira. No estaban obcecados como políticos obsesos por los problemas que les agobiaban, ni temerosos por la responsabilidad y las consecuencias de sus actos, como los hombres de guerra sujetos a condiciones de lucha implacables. Eran diecinueve obispos, los cuales plácidamente reunidos representaban en su tiempo la mentalidad de una comunidad religiosa que se decía cristiana.

Así reza el canon quinto: *Si alguna mujer instigada por el furor de los celos, azotare a su esclava, de modo que ésta muriera entre dolores dentro del tercer día, como no se sabe si la muerte sobrevino casual o intencionadamente: si fue intencionada, después de siete años, cumplida la conveniente penitencia, sea admitida a la comunión; si casualmente, después de cinco años. Pero si dentro de estos plazos enfermare, recibirá la comunión.*

Canon séptimo: *Si algún fiel después de haber incurrido en el delito de fornicación y de haber hecho la penitencia correspondiente, volviere otra vez a fornicar, no recibirá la comunión ni aun al final de su vida.*

De esta confrontación se deduce una extraña moral: un cristiano homicida que mata a su víctima con los dolores de un suplicio, ha cometido una falta menor, castigada con siete años de excomunión, que el reincidente en el pecado de fornicación; pues queda prácticamente apartado de la comunidad [141].

Están en contradicción con la ortodoxia algunos cánones. El XXXVI es iconoclasta; reminiscencia acaso de las antiguas relaciones que habían mantenido las minorías cristianas con las comunidades judías. Volveremos a tratar de la cuestión en un capítulo próximo [142]. Por el momento nos limitaremos a una sencilla observación: Ha sido desobedecida esta orden por los cristianos de la península; lo que demuestra la existencia de una divergencia de opinión entre los obispos de Elvira y la masa de los fieles; asunto por otra parte muy oscuro [143]. Algunos años más tarde después de la celebración del concilio, escribe Prudencio versos para ilustrar escenas bíblicas, pintadas en las paredes de las iglesias. Pueden atribuirse a un estilo paleocristiano los testimonios arqueológicos más antiguos que conocemos del siglo IV [144].

En los ochenta y un cánones del Concilio de Elvira, unos veinte privan de la comunión a algunos penitentes para toda su vida; en algunos casos hasta en la hora de la muerte. Naturalmente la mayoría de los teólogos han condenado estas normas sospechosas de novacianismo y de montanismo [145]. Entre ellos numerosos protestantes que

han seguido el ejemplo de Calvino. Entre los católicos se hallan los más eminentes: César Boronio, Tomás Bocio, Belarmino y Melchor Cano. Por nuestra parte, sin intervenir en una discusión que no interesa a nuestro problema, nos limitaremos a destacar el hecho de que el primer concilio del cristianismo trinitario hispano desprende un cierto perfume herético indudable [146]. Aparece desde entonces en la amplia familia de los seguidores de Cristo un equívoco que irá con el transcurso de los años en aumento constante.

La abjuración de Recaredo

En el curso del siglo IV se modifica la actitud defensiva que manifiestan las actas del Concilio de Elvira. Adquiere el cristianismo hispano su mayoría de edad, aunque el número de sus afiliados ha debido de ser reducido según se desprende de lo que sabemos de su historia y evolución. Ocurría lo mismo en las otras provincias del Imperio, pero aquí como allá destacaba por su dinamismo la minoría cristiana sobre la pasividad de la mayoría pagana [147]. Se acostumbraron ambas a vivir juntas y perdieron los bautizados el recelo y la desconfianza que caracterizan a los perseguidos. Su proselitismo fue alentado por la política «ambigua» de Constantino que se esforzó probablemente en buscar un punto de equilibrio entre lo antiguo y lo moderno. Como consecuencia de esta política se establecieron unas relaciones particulares entre los poderes públicos y las autoridades religiosas; lo que con razones más o menos históricas se ha llamado el pacto constantiniano.

Tácitamente en un principio, con documentos escritos más tarde, acuerdan ambos poderes, el político y el religioso, reunir sus fuerzas coercitivas y espirituales para apoyarse mutuamente: Reforzaba el religioso con su autoridad moral a la persona que representaba el Estado y su política —siempre y cuando no perjudicaran los intereses de la Iglesia—; y por otra parte, se comprometía el Estado a perseguir con su fuerza armada a todos aquellos que se burlaran de las decisiones dogmáticas y disciplinarias tomadas por la autoridad religiosa. En la Edad Media la aplicación de este pacto condujo a varias naciones a la constitución de un Estado teocrático, cuyo modelo más perfecto ha sido el de Bizancio y su Imperio. Tuvieron lugar en España varios intentos para conseguir ambas potestades estas recíprocas ventajas. Se puede afirmar que la formación de un Estado teocrático por parte de los reyes godos y de los obispos ha sido una constante y común aspiración. Lo consiguieron con sus altas y bajas a lo largo de los

siglos VI y VII, con las consecuencias que eran previsibles dadas las circunstancias que existían en la nación: la crisis revolucionaria.

En el siglo IV las consecuencias de este acuerdo fueron manifiestas: la persecución de los arrianos en varios lugares del Imperio, sobre todo en sus provincias orientales, y, en España, la condenación y suplicio de Prisciliano. Este último acto, aunque llevado a cabo en Alemania, demuestra el apoyo que prestaron los poderes públicos a las autoridades eclesiásticas en los finales del siglo. Esto debió de favorecer la conversión muchas veces aparente de la gente que siempre se une al carro del vencedor y por ende el auge del cristianismo hispano. Pero los defectos gravísimos del sistema muy pronto se pusieron de manifiesto: Eurico se alzó con el poder. Las autoridades romanas que esperaban mantenerse en el candelero con ayuda del crisma místico fueron aniquiladas. Los godos que gobernaron España eran arrianos. Contraproducente se volvía el pacto constantiniano.

En el año 400, coincidiendo con la independencia y subida al trono de Eurico, se reúne en Toledo el primer concilio de los celebrados en esta ciudad. Ha sido el más importante de los visigodos, porque los diecinueve obispos congregados proclaman el dogma trinitario y su adhesión al Concilio de Nicea. Como el poder público y gran parte de la nación eran unitarios o favorables a estas ideas, se dividen desde entonces los habitantes de la península en dos bandos que se persiguieron mutuamente. Sin la comprensión de este hecho y de la evolución divergente de las ideas que del mismo se desprende, el desarrollo de los acontecimientos en España no tiene sentido.

El arrianismo fue la religión oficial del Estado desde entonces hasta la abjuración de Recaredo en 589; es decir, por unos ciento ochenta años. Los reyes godos llevaron a cabo una política que en términos modernos, *sensu lato,* se llamaría liberal. Tuvo entonces la suerte el débil cristianismo hispánico de no ser perseguido. Se ha demostrado hoy día que el mismo Leovigildo a pesar de cierta tradición no había hostigado a los cristianos trinitarios [148]. Hasta los judíos pudieron practicar en paz su religión. Tuvieron por consecuencia estos hechos el auge del unitarismo en general y del arrianismo en particular, con la consiguiente flaqueza de los trinitarios. Por esto pudo escribir Gregorio de Tours (muere en 594) que en la España de su tiempo los «cristianos», es decir, los de obediencia romana eran muy pocos *(pauci)* [149].

Debía de decir la verdad, pues en el caso contrario no tiene explicación el comportamiento de los cristianos trinitarios en la guerra civil desencadenada por la rebelión de Hermenegildo contra su padre Leovigildo. Era este monarca un arriano convencido, su hijo se había

hecho cristiano. Desde el punto de vista de la historia clásica era de suponer que esperaría el muchacho en la lucha contra su padre recibir el apoyo de sus nuevos correligionarios. Nada de esto ocurrió. Se mantuvieron los trinitarios tan alejados del bando del padre como del hijo, probablemente para no comprometerse dado su escaso número y la situación falsa en que se hubieran colocado. «*La revuelta fue esencialmente un conflicto de godos contra godos, no de godos contra romanos*» [150]. Más sospechoso aún resulta el comportamiento de los trinitarios después de la abjuración de Recaredo, encabezado por Isidoro de Sevilla que habla desfavorablemente de Hermenegildo. «*En España,* escribe Thompson, *hubo entonces una conspiración de silencio en todo lo relativo a Hermenegildo*»[151]. Se han dado varias explicaciones a hecho tan extraño: Hasta nuevos conocimientos difíciles de adquirir dado lo oscuro de aquellos tiempos, se puede sospechar que tan curiosa postura era debida en gran parte a la situación incómoda en que se encontraba el cristianismo trinitario. Después de la repentina conversión de Recaredo no estaba el horno para bollos y los vencedores debían de obrar con prudencia. La rebelión de un cristiano contra su padre no era un ejemplo que se debiese pregonar. Más prudente era no menear asunto tan vidrioso.

El 8 de mayo de 589 reunió Recaredo en Toledo el III Concilio de los de esta ciudad. Se presentaron los obispos en número de 62, en los cuales estaban comprendidos los obispos arrianos que abjuraron después del rey y algunos de los suyos. El arrianismo fue condenado. En el discurso que pronunció el monarca y que ha sido reproducido en las actas, aparece el primer equívoco, clave de los acontecimientos futuros. Se mantendrá con la confusión correspondiente a lo largo de los 102 años en que se reunieron los reyes godos trinitarios y los obispos de España y de Septiminia. Pues este buen señor —o le han atribuido estas palabras—, no sólo abjura en nombre propio, lo que era su perfectísimo derecho, sino en nombre también de la raza goda: *ut tam de eius conversione quam de gentis Gothorum innovatione.* Lo que era bastante atrevido o sospechoso. La pregunta viene a los labios: ¿Los había previamente consultado? Bastaba el sentido común para advertir que si en verdad había Recaredo pronunciado las palabras antedichas, había que interpretar su gesto o como una sencilla manifestación piadosa, o como un puro disparate. Pues no se hace cambiar de religión a millares de personas sobre las cuales ejerce su autoridad el converso, cuando muchas de las mismas poseen poderes civiles y militares, con un sencillo ordeno y mando. El disparate, si en verdad tuvo lugar, fue repetido por los historiadores que aceptaron estas palabras al pie de la letra. Así concluyeron que la gran

mayoría, si no la nación entera, se había hecho cristiana y trinitaria como por arte de una varita encantada. ¡Se habían borrado de repente las diferencias confesionales que dividían a los habitantes de la península!

Si era adecuado el razonamiento según el cual los súbditos siguen a ciegas las opiniones religiosas de quien les gobierna, debía haberse confirmado con anterioridad; cuando sus reyes eran arrianos, ¿se convirtieron todos los españoles al arrianismo? Sabemos que no lo hicieron. ¿Por qué el empleo tan diferente de un mismo argumento en tan pocos años? Por otra parte, enseña la historia que en cualquier relación de tiempo y lugar nadie puede hipotecar el íntimo pensamiento de los individuos, y menos todavía si son cultos o poderosos. Enrique IV de Francia se hizo católico por razones políticas; sus numerosos súbditos protestantes no se consideraron obligados a hacer el mismo gesto.

Innecesarias eran las evidencias del sentido común. Demostraban los hechos posteriores la falacia del dicho o la estupidez del acto. En una carta dirigida a Leandro de Sevilla, Gregorio el Grande recomienda que, para distinguirse de los arrianos —que efectúan el bautismo en una triple inmersión—, los romanos lo realicen en una sola. La carta está escrita en 591, es decir, dos años después del Tercer Concilio de Toledo. Para que desde tan lejos interviniera el Papa en este asunto, hay que suponer que el acto de Recaredo no abolió las prácticas arrianas tan radicalmente como tantos han creído.

Se sublevaron los jefes godos por todas partes. Tuvo que guerrear Recaredo. No volvió la paz a las tierras hispanas. Al morir fue degollado su hijo por Viterico de quien se ha dicho que intentó restaurar el arrianismo. Desde entonces adquirió la aristocracia goda la costumbre de conspirar, matar o deponer a sus reyes: ejercicio en que se adiestraron sus miembros en cada generación hasta el episodio final del VIII. Se la ha culpado de todas las iniquidades; pero es también necesario comprender que no se puede gobernar al puro capricho de uno, contando con el apoyo de una minoría con quien se comparte el poder sin un consenso por lo menos mayoritario.

Con la abjuración de Recaredo debieron de ser muchos los que también cambiaron de postura para no ser menos que el rey. Se ha dicho que godos e hispanos mudaban de religión como de camisa. Es indudable que una parte de la población se adhirió entonces al cristianismo trinitario. Mas, tuvieron tendencia los historiadores a aumentar su importancia engañados por el realce que le dieron unas personalidades esclarecidas que lo gobernaron desde sillas episcopales como un Braulio o un Idelfonso, o que dieron un gran realce a su literatura

FUNDACION JUAN MARCH EX-LIBRIS

como un Isidoro de Sevilla. El prestigio de estos hombres ha contribuido a aumentar el equívoco de los historiadores. Pues, si se adentra uno en el fondo de la cuestión, hay que admitir, sin quitar un ápice al mérito de estos próceres, que su labor ha sido meramente intelectual: Braulio en la elaboración del derecho hispano-godo, Isidoro en el fomento y transmisión de los conocimientos. Ninguno se ha metido en el meollo de los hechos para tratar de cambiar el sentido de la evolución de las ideas, sea porque no percibían su necesidad, sea porque eran incapaces de intentarlo, sea porque las ideas-fuerza, cuando han alcanzado un cierto dinamismo, son irreversibles y tan fatales como las fuerzas telúricas.

No es elucubración nuestra esta descripción encaminada a reforzar las tesis que defendemos, sino mera consecuencia de un estudio meditado de los concilios que tuvieron lugar en España después del convocado por Recaredo. Propios y extraños han dicho su admiración por estos textos, sobre todo por los XVII toledanos cuyas actas han llegado hasta nosotros. Mas, debido al complejo mencionado, pocos se han apercibido no de la luz que derraman, abundante y apreciada, sino de las sombras que inevitablemente tenían que recortar. Pues, si los preámbulos de las actas están siempre escritos con ánimo triunfante, aparece luego la realidad con las medidas que ante los hechos era menester tomar. En fin de cuentas, ¿qué nos enseñan estos cánones? Si los españoles, salvo los judíos y unos cuantos aldeanos paganos viviendo en lugares apartados, eran cristianos trinitarios, ¿por qué tantas reiteradas declaraciones? Los XVII Concilios de Toledo proclaman con unanimidad su fe trinitaria, a veces con una premiosidad inacabable, siempre con una constancia que parece excesiva. Si España era trinitaria, ¿para qué tantas repeticiones enfadosas?

En la historia de la Iglesia no ha habido más que un Concilio de Nicea, con una solemne exposición del dogma trinitario. Establecida esta doctrina, podrá haberse explicado posteriormente algún punto oscuro o dudoso, pero no se han reunido cada quince años los obispos para repetir lo acordado en aquella reunión. Como conocían los obispos españoles mejor que nosotros el ambiente contrario o indiferente que les rodeaba, reiteraban sus machaconas repeticiones como si trataran de impresionar al adversario. El Concilio de Mérida, celebrado en 666, es elocuente en la materia: Después de una profesión de fe más breve que lo acostumbrado en estas circunstancias, acaba su Credo con las siguientes palabras: *Si alguno no creyera o no confesara que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios en la Trinidad, sea anatema.* Con esta concisa fórmula estaban despachados todos los unitarios; mas era también la solemne confesión de que por aquellas

fechas, al final del siglo VII, existían herejes en la nación. Si no los hubiera habido, como lo han creído tantos historiadores, no se hubieran producido tantas declaraciones reiteradas, tantos anatemas, por no tener objeto. Por otra parte, queda el convencimiento que da la marcha de la historia. Si materialmente no pudieron invadir, conquistar e imponer su religión los árabes a los españoles, había que explicar el modo según el cual se habían hecho musulmanes. Por haber sido destruida no tenemos documentación suficiente para seguir paso a paso la evolución de estas ideas religiosas. Pero conocemos los dos estados, anterior y posterior, de esta evolución. La lectura de los concilios visigodos enseña al lector advertido la existencia de esta opinión contraria, aunque no sabemos cómo se desenvolvió. Tan solamente consta el hecho indiscutible: Bastó una crisis política y social más aguda que las precedentes para que se manifestara como una explosión.

La crisis del siglo VII

El número de los Concilios de Toledo y sus actas enseñan los esfuerzos emprendidos por los obispos y por los reyes godos que los convocaban, para establecer en la península un Estado teocrático. Entre el año 400, fecha del primero, y 589, fecha del III, han transcurrido 189 años. Sólo dos de ellos son nacionales. Los reyes arrianos no debían favorecerlos, pero tuvieron oportunidad los obispos para reunirse en otros lugares [152]. En todos ellos se dedican a asuntos estrictamente de su incumbencia. El II de Toledo, celebrado *siendo obispo Mantano el 17 de mayo, año quinto del reinado de nuestro señor Amalarico, con asistencia de ocho obispos,* es característico: Para nada interviene la política [153]. Entre el III toledano y el XVII, de 589 a 702, es decir, en 113 años hubo quince concilios nacionales, más otros diez sinodales. Se asiste entonces a una intervención progresiva de la política. Los XII, XIII y XIV, de 682 a 684, no tuvieron otro objeto.

En el III, en donde abjuraron Recaredo y su esposa Bado, *reina gloriosa,* firmaron igualmente la profesión de fe, los obispos, los presbíteros y los próceres del pueblo godo, pero no firmaron éstos los cánones. A partir del año 633, fecha del IV Concilio toledano, mientras gobernaba Sisenando, cambia por entero la situación. Se nombran los obispos mediadores entre el pueblo y el Estado. Así se expresa el canon III: «*Todos aquellos que tengan algo contra los obispos o los jueces o los poderosos o contra cualquier otro, acudirán al concilio.*» ¿Quién podía ser este *cualquier otro,* si no era el propio

rey? Prosigue el texto: «*Cualquier abuso de cualquiera que sea, que se descubriera en las indagaciones conciliares, será reparado a instancias del ejecutor regio*». En una palabra se convertía el concilio en un tribunal supremo, en una institución más poderosa que el mismo monarca. Pero la práctica enseñó que este poder lo disfrutaban los obispos cuando el rey, como en el caso de Ervigio, era débil y su monigote, mientras que eran sumisos cuando el monarca era enérgico como Vamba, al que no perdonaron los obispos y con sus zancadillas lograron hundir. Desde el IV Concilio, es decir, ochenta años antes de la catástrofe final, se acelera el movimiento. En el tira y afloja, cosa normal dada la condición humana, entre el rey y los obispos, nunca se puso reparo a la ejecución del pacto constantiniano. Salvo acaso Vitiza cuya actuación analizaremos próximamente, jamás intentaron los reyes godos una acción en contra del dogma trinitario y los obispos siempre dispusieron de los gendarmes reales para perseguir a sus enemigos. Con el curso de los años la simbiosis entre los dos poderes se hace cada vez más íntima.

Ya en el III Concilio toledano había de modo indirecto pedido auxilio Recaredo a los obispos, metiendo además la cuchara en lo que no le importaba: «*... debemos esforzarnos con todas las fuerzas en poner orden en las costumbres humanas y refrenar el furor de los insolentes con el poder real...*». A renglón seguido decreta «su autoridad» que se rece el credo en todos los lugares de España *para consolidar la reciente conversión de nuestro pueblo* y da como ejemplo *la costumbre de las regiones orientales,* es decir, el Imperio Bizantino en donde el proceso teocrático estaba más avanzado.

Desde el siglo VI en adelante los concilios de Toledo se hacen cada vez más políticos: 1.º Porque los obispos necesitaban más y más de la fuerza armada para imponer sus ideas en un ambiente cada vez más hostil. 2.º Porque los reyes ante la inestabilidad de su situación personal piden a los obispos el concurso de su acción espiritual para confundir a sus enemigos. De aquí una serie de cánones, de elogios, de disposiciones edificantes que se pueden espigar en las actas de los concilios de este siglo. Los VI y VIII establecen las normas que se deben seguir para elegir un nuevo rey. El sexto determina taxativamente que debe ser de raza goda y de buenas costumbres: *Nisi genere Gothus et moribus dignus* (canon XVII). Thompson ha demostrado que los obispos godos constituían la tercera parte del episcopado hispánico [154]. Se desprende entonces el hecho siguiente: Tenían los obispos españoles la mayoría en el concilio, pero no se atrevían a declarar que un hispano gozaba de título suficiente para ser nombrado rey. Temían sin duda alguna la reacción de la aristocracia goda, mas,

en este caso, ¿por qué prestarse a tales cambalaches? Es muy sencillo: A cambio de su vergonzosa sumisión disfrutaban de fueros personales y de prebendas. Se comprenderá en tales circunstancias el alto prestigio que gozarían entre sus feligreses.

Ya el V Concilio toledano había establecido con cierta vaguedad que el rey debía ser nombrado por «elección natural». En el VIII, a cambio sin duda de la intromisión del poder laico en las deliberaciones del concilio, se determina que el nuevo rey será elegido con el voto de los obispos y de los nobles de palacio. *Cum puntificum maioremque palati.* Recesvinto había introducido en esta asamblea por él convocada en el año 653 nuevas costumbres. Después de un pequeño discurso entregó a los obispos un libro en el que constaban sus deseos, los cuales naturalmente debían cumplirse. Después se retiró, pero quedaron con los obispos y otros tonsurados «varones ilustres del oficio palatino»: *oficii palatini,* para sin duda recordarles la presencia regia. En su discurso había mencionado Recesvinto la antigua costumbre según la cual asistían los jefes de palacio a las deliberaciones conciliares. Remontaba, como lo hemos ya apreciado, al III de Toledo, pero hasta ahora no habían firmado las actas de los concilios. Ya lo hacen desde ahora. Estamparon sus rúbricas y pusieron su sello, junto con los obispos, los abades y los vicarios, dieciocho condes que regían las diferentes administraciones del reino.

La colusión entre los reyes y los obispos ha llegado a la más estrecha colaboración. Se ocuparán de aquí en adelante los obispos de asuntos políticos menores, como la defensa de los familiares del rey difunto, o mayores como cuando intervinieron en los Concilios XII y XIII para confirmar el destronamiento de Vamba, el nombramiento de Ervigio, o, para apaciguar los celos *post mortem* del marido celoso, de lo que nos ocuparemos en un capítulo próximo. Por su parte los reyes se ocuparon «de los que se sabe son indiferentes a nuestros dogmas» y a la postre de los judíos. Si el Estado teocrático no alcanzó mayor perfección no fue por culpa de las autoridades religiosas [155].

Han señalado todos los autores la descomposición de la Iglesia en el curso del siglo VII. Para nosotros la cuesta abajo se acelera desde el VIII Concilio toledano, es decir, cuando aparece con mucho mayor fuerza la colusión entre ambos poderes. No se puede culpar ni a una sociedad, ni a un cuerpo determinado, ni a un grupo profesional, por la comisión por sus miembros de hechos contrarios a la moral imperante o al derecho natural. Esto es el fruto de la imperfección humana. Mas, cuando los actos que se condenan necesitan para su represión el peso de una ley coercitiva, se debe deducir que no se trata de un caso particular, sino de delitos suficientemente extendidos para que su atajo

requiera la elaboración de una norma con carácter general. No se le ha ocurrido a ningún legislador establecer una ley en contra de los homosexuales por haber llegado a sus oídos un caso de sodomía. Es esto lo que llama poderosamente la atención del lector cuando medita sobre las actas de los últimos concilios toledanos.

Existe en los eclesiásticos un afán de lucro desmedido que les conduce a realizar actos delictivos. Han reunido los obispos tales riquezas que su conservación y administración requiere una legislación prolija que se repite en cada concilio. Las más notables son las medidas reiteradas para impedir que los sacerdotes de un obispado entraran a saco en sus bienes al fallecer el titular. Pues era corriente que el obispo recientemente nombrado se encontrara con las arcas vacías. Se tomaron medidas para que no ocurriera lo contrario y por caridad no despilfarrara a su muerte los bienes de la Iglesia [156]. No nos podemos extender. Concluiremos con Thompson que «*esta incesante legislación de los concilios, a lo largo del siglo, nos da una clara visión de la rapacidad y extorsión de los obispos*» [157].

En el XI Concilio toledano, reunido en el reinado de Vamba, en 675, se promulgan varios cánones edificantes: los sacerdotes que violen, asesinen o cometan otras violencias son sometidos a la ley ordinaria. Determinó el concilio una serie de medidas que establecían un trato especial a los obispos. No están sujetos a la pena del talión si han cometido un adulterio con la mujer de un gran personaje o han violado su hija o su nieta; tampoco si han cometido un homicidio en la persona de un palatino. «*Nada se dice de los obispos que asesinasen a inferiores o sedujesen a sus mujeres.*» El caso no revestía importancia para que se ocupara de ello la asamblea [158].

En aquel entonces la riqueza era territorial. Para labrar la tierra se requerían esclavos. Existe en las actas de los concilios toda una legislación acerca de los esclavos clericales. Suponemos que el hecho sería corriente en Occidente y que el caso de la Iglesia hispana no constituía una excepción. Es posible que en la realidad de aquellos tiempos fuera la esclavitud una necesidad social. Mas, tampoco cabe duda de que la labor de la Iglesia consistía en redimir en cuanto fuera posible las condiciones vitales de estos desgraciados. El drama ha sido que ha hecho todo lo contrario la Iglesia visigótica; de tal suerte que Pijper ha podido escribir: «*La Iglesia visigótica ha creado la esclavitud donde antes no existía*» [159]. Ha tratado Ziegler de rebatir tan terrible afirmación [160]. Nos contentamos con citar en nota los cánones según los cuales algunas personas por ciertos delitos quedaban reducidas a esclavitud: por ejemplo las mujeres y su descendencia acusadas de concubinato con un clérigo [161]. Es difícil, si no imposible, averiguar

el porcentaje que representaba en la totalidad de la nación la parte de los bienes territoriales y de los esclavos que pertenecían a la Iglesia. Ha debido de ser muy grande y causa de conflictos.

La confabulación entre los poderes religiosos y políticos conducía fatalmente a la Iglesia al estancamiento, como ocurre siempre en casos parecidos. El proselitismo del siglo IV había desaparecido. El recogimiento y la meditación inducidas por la adversidad sufrida en el siglo V eran ya un recuerdo lejano. La ignorancia, el lucro, los vicios, los abusos y los errores eran numerosos y constantes. Esto se lee en los preámbulos del XI Concilio de Toledo que no se ha distinguido precisamente por la pureza de sus resoluciones, unos treinta años antes de la crisis revolucionaria del siglo VIII:

«*Apagada la luz de los concilios, no tan sólo había fomentado los vicios, sino que introducía en las mentes sin cultivo la ignorancia madre de todos los errores. Veíamos, pues, cómo la caldera encendida de la confusión babilónica alejaba la época de los concilios y complicaba a los obispos del Señor en costumbres disolutas; pues se inclinaban a las invitaciones de la meretriz vestida de púrpura, porque no existía ya la disciplina conciliar, ni había quien pudiera corregir a los que erraban, puesto que estaba desterrada la palabra divina, y como no se mandaba que se reuniesen los obispos, la vida corrompida aumentaba cada día.*»

Culpaban los obispos a Recesvinto por esta situación al no haberles reunido en veinticuatro años; aunque en 666 había tenido lugar el Concilio de Mérida. Enseña la historia que no ha tenido necesidad el catolicismo de tantas reuniones episcopales para progresar o tan sólo mantener una normal estabilidad. Desde aquella fecha se reunieron otros seis concilios y las cosas en lugar de mejorar fueron de mal en peor.

Una gran parte del clero vivía en la más completa ignorancia acerca de su profesión, del culto, y de los dogmas. Las lamentaciones son constantes en casi todos los concilios. El canon XI del de Narbona, celebrado en 589, expresa que «*en adelante no estará permitido a ningún obispo ordenar a ningún diácono o presbítero que no sepa leer, y a aquellos que han sido ya ordenados, obligueseles a aprender, y aquel diácono o presbítero poco versado en letras que retrasare desidiosamente el leer... se le retirará la paga...*», etc. La cosa no se enmienda. El canon VIII del VIII Concilio toledano insiste en que «*algunos de los encargados de los oficios divinos eran de una ignorancia tan crasa... que no estaban convenientemente instruidos en aquellas órdenes que diariamente tenían que practicar*». Y determina que «*no reciba el grado de cualquier dignidad eclesiástica sin que*

sepa perfectamente todo el salterio, y además los himnos y la forma de administrar el bautismo». En el XI Concilio de Toledo son ahora los obispos los ignorantes de su oficio. «*Las inteligencias de algunos obispos descuidan de tal modo el estudio con ociosa pereza, que como predicador mudo, no sabe qué decir a su rebaño acerca de la doctrina*» (canon II).

Lo mismo sucedía con respecto a la celebración del culto. Es muy probable que a finales del siglo VII no se hubiese uniformado aún la liturgia en toda la península. Daremos dos ejemplos. Cada obispo celebraba la Pascua en la fecha que le daba la gana [162]. En 693, en fecha tan tardía, existían sacerdotes que daban la comunión con trozos de pan que sacaban por lo visto de su despensa [163]. Había abusos más graves: El II canon del III Concilio bracarense, celebrado en 675, prohíbe que los *vasos consagrados al Señor se dediquen a servicios profanos*. Reitera la misma condena el canon IV del XVII Concilio de Toledo, pero esta vez se trata de obispos, *que no sólo entregan a otros para que abusen de ellos en sus malas acciones los objetos sacrosantos del altar que les han sido encomendados y los demás ornamentos de la iglesia, sino, lo que es peor, no temen tomarlos y aplicarlos a su propio uso*.

La disolución de las costumbres en los sacerdotes y en los obispos es objeto de tantas recriminaciones por parte de los concilios que no nos ocuparemos de ello. Era mejor reprimir tanta verborrea sin otro fin que dar la impresión de una grandísima severidad, para que luego en la práctica los escándalos fueran la flor de cada día. Pues la consecuencia biológica de la prohibición de cualquier comercio con hembra era de sobra conocida: Los unos, los que podían por su cargo o por su genio y temperamento, burlábanse del rigor conciliar, como nos lo enseñan algunos casos que nos describen las actas. Otros timoratos o por constitución fisiológica deslizábanse hacia la homosexualidad. El canon III del XVI Concilio de Toledo, celebrado en 693, se expresa en estos términos: «... *Porque esta funesta práctica y el vicio del pecado sodomítico parece haber inficionado a muchos, nosotros, para extirpar la costumbre de esta práctica vergonzosa..., todos de común acuerdo, sancionamos que todos los que aparecieren ejecutores de una acción tan criminal, y todos los que se hallaren mezclados en estas torpezas y, obrando contra naturaleza, hombres con hombres cometieren esta torpeza, si alguno fuera obispo, presbítero o diácono, será condenado a destierro perpetuo; por si a otras personas de cualquier orden o grado se las hallara complicadas en crímenes tan afrentosos, sufrirán... corregidos con cien azotes y vergonzosamente rasurados, el destierro perpetuo...*»

Líneas antes habían enunciado los obispos unas palabras que más tarde parecieron a muchos proféticas: «... *El horrendo y detestable crimen en tiempos pasados entregó a los pueblos sodomíticos para ser abrasados por el fuego que venía del cielo; del mismo modo el fuego de la eterna condenación consumirá a los hombres que se entreguen a semejantes inmundicias*». La lectura de este texto o acaso otras noticias indujeron a San Bonifacio a escribirle en una carta (746-7) al rey Etelredo de Mercia que la caída del reino de los godos se había debido a sus prácticas homosexuales. Pues muchos vieron en los acontecimientos del siglo VIII la repetición de la destrucción de Sodoma y Gomorra. Comentando esta noticia apuntaba el señor Thompson en el prefacio de su obra sobre los godos en España: «*No es en absoluto evidente que la moderna investigación, en el punto en que se encuentra, haya profundizado mucho más*» [164].

Tal situación de ignorancia y de triunfalismo conducía al clero a una condición aún más degradante: la de la superstición con consecuencias graves. «*Por estar muy arraigado en casi toda España y la Galia el sacrilegio de la idolatría...*», nos advierte el canon XVI del III Concilio de Toledo. Pero en lugar de atenuar la labor de la Iglesia estas costumbres remotas, ocurre que con el paso de los años son las manías idólatras las que contagian a presbíteros y a obispos. «*Hemos sabido que algunos presbíteros, si llegan a enfermar, hacen culpable de ello a los siervos de su iglesia diciendo que algunos de ellos han usado de maleficios con él, y los hacen atormentar por su propia autoridad y sufrir muchos males con gran impiedad...*» (canon XV, Concilio de Mérida, a. 666). La superstición alcanzaba también a los obispos. El V canon del XVII Concilio de Toledo, celebrado en 694, es decir unos años antes de la crisis revolucionaria del VIII nos enseña en qué grave situación se encontraba la Iglesia por aquellas fechas: Celebraban los obispos una especie de misas negras: «...*Muchos obispos que debían ser predicadores de la verdad y de cuya boca debían aprender la ley de la verdad las masas populares..., llegan a celebrar con falsa intención la misa destinada al descanso de los difuntos por los que aún viven, no por otro motivo, sino para que aquel por el cual ha sido ofrecido el tal sacrificio incurra en trance de muerte y de perdición por la eficacia de la misma sacrosanta oblación...*».

¿Qué concluir de todo esto? Si así era de los pastores, ¿qué sería del rebaño? Los historiadores que no tuvieron como nosotros un acceso fácil a los textos conciliares, fueron deslumbrados por la bondad y santidad de un Valerio del Bierzo o por la talla intelectual de un Isidoro de Sevilla. Pero la labor de unos pocos no podía disimular

la realidad: El ambiente popular opuesto a la minoría trinitaria se iba enfureciendo. Llegó el momento en que los explosivos debidamente amontonados a lo largo del siglo adquirieron un punto de desequilibrio tal que la deflagración estallaría de repente y terrible. La consternación fue general en los propios y en los extraños.

8. *LA EVOLUCION DE LAS IDEAS EN LA PENINSULA IBERICA: EL CRISTIANISMO UNITARIO*

La gnosis
El descubrimiento de la biblioteca de Khenoboskión. La importancia de la gnosis en la Península Ibérica

La arqueología gnóstica
La ermita de Santa María de Quintanilla de las Viñas. La interpretación gnóstica de sus bajorrelieves.

El empuje racional
La obra de Prisciliano. Su condenación. El priscilianismo.

El sincretismo arriano
La penuria de textos arrianos. Sus causas. La política conciliadora de Leovigildo. La fórmula arriana de las monedas del siglo VIII. Discusión. La antífona malagueña. El sol, símbolo del monoteísmo unitario.

La gnosis

Desde el comienzo de la historia escrita hasta nuestros días, ha oscilado constantemente el pensamiento humano entre dos polos: la creación mítica que satisface a la necesidad de expansión sentimental y religiosa que a sus horas siente la humanidad, y el uso de la razón. Ha producido el primer principio las religiones irracionales; el segundo los conceptos matemáticos y el conocimiento científico. La evolución de las culturas y de las civilizaciones no se ha desarrollado desde la prehistoria hasta la era nuclear de acuerdo con este esquema abstracto, por obra del cual quedaban lentamente amenguadas las concepciones irracionales, corroídas por el juicio crítico para

perder parte de su importancia, en un principio muy grande, en provecho de la razón y alcanzar así el florecimiento del pensamiento científico. Como todos los fenómenos de la naturaleza, sean físicos, sean biológicos o intelectuales, se ha realizado este lento caminar del pensamiento de acuerdo con oscilaciones múltiples entre estos dos polos, produciendo situaciones numerosas intermedias.

Enseña la historia de la Alta Edad Media en la Península Ibérica la existencia de movimientos pendulares. De modo paralelo a la propagación del cristianismo y de sus herejías, rompió sobre el país una oleada irracional con carácter extremado, llegada ella también de Oriente: la gnosis. Pero fue contenido y atenuado este movimiento por una acción racional más desenvuelta: el priscilianismo, afianzado años más tarde por el arrianismo, que llegó a ser en España durante más de ciento cincuenta años la religión oficial. Esta mutua oposición entre conceptos contrarios produjo un equilibrio; favoreció la formación del sincretismo musulmán, en donde lo sobrenatural quedaba reducido a la mínima expresión.

En su acepción primera, de acuerdo con la etimología de la palabra, es la gnosis el saber por excelencia; mas en los primeros siglos de la era cristiana se desfigura esta concepción estrictamente filosófica. Degenera, no en una religión como en mucho tiempo se creyó, sino en un vastísimo movimiento de ideas que se pusieron de moda porque permitían la superación de un politeísmo infantil. Sabían los adheridos a la gnosis, no por el ejercicio de la razón, sino por la revelación de secretos que transmitían los maestros a los discípulos. Por eso, según San Juan Crisóstomo, se llamaba a los iniciados «gnósticos», porque pretendían saber más que los demás. Estaban en posesión de conceptos y fórmulas, recibidos por una tradición de escuela que remontaba a las antiguas creencias de los sacerdotes de Isis o a las enseñanzas de los magos de Caldea; todo ello enriquecido por las aportaciones de algunos elegidos que habían gozado de contactos sobrenaturales. En una palabra, resulta ser la gnosis el producto de antiguas tradiciones mezcladas con revelaciones modernas, condimentado tan extraño pisto con las angustias apocalípticas de aquellos tiempos.

Emanantistas eran los gnósticos en cuanto a la creación. Dualistas, atribuían la existencia del mal a la imperfección del demiurgo que había creado el mundo temporal y por consiguiente negaban la Trinidad. Tanto sabían algunos acerca de la personalidad divina que podían los partidarios de Valentino precisar que la creación, por la existencia del mal, era una mancha sobre el vestido llevado por Dios. ¿Puédese de ello deducir que aceptaban algunos una concepción más o menos monoteísta de la divinidad? Difícil resulta contestar a la

pregunta, pues en general desembocaba la gnosis en un panteísmo intelectual. La filosofía neoplatónica de Alejandría se ha impuesto con toda evidencia sobre la gnosis egipcia, mientras que la siríaca dependía más bien de concepciones iranianas, cuya tradición había sido últimamente transtornada por el maniqueísmo.

Poseía la gnosis egipcia un estilo que por su carácter pietista y ascético la aproxima al cristianismo primitivo; de tal suerte que en la lectura de los textos se puede deslizar el error con suma facilidad. En 1946, se ha descubierto en el pueblo de Khenoboskión, en el Alto Egipto, una biblioteca gnóstica compuesta por libros desconocidos, aunque de algunos se conocían los títulos. Demuestran que la secta propietaria de la biblioteca, guardada en una jarra, estaba dominada por una simbiosis extraordinaria: la tradición mágica con la persona de Cristo. Lo maravilloso y la poesía están más desarrollados en estos apócrifos que en los *Evangelios* sinópticos.

Como lo apreciaremos en las páginas siguientes, ha ejercido la gnosis egipcia una influencia considerable sobre ciertas comunidades hispanas y sobre el desenvolvimiento de sus ideas. Estaba emparentado este movimiento con tradiciones locales, pero también con concepciones diversas llegadas de Oriente por otras vías, como el culto de Mitra. Arraigaron aquí y allá en razón de un similar estado de sensibilidad en las clases populares. Se formó, por lo menos en España se puede apreciar con claridad, un telón de fondo sobre el cual destacaron las principales doctrinas religiosas que desde el siglo IV se desarrollaron en el país: el cristianismo trinitario, el priscilianismo y el arrianismo.

Oscuros son los orígenes de la gnosis en España. Con certeza se puede asegurar que se esparcieron sus gérmenes con la primera oleada llegada de Oriente. Por lo que nos atestigua la arqueología de los siglos III y IV, lo que no implica que pudiera haberse desenvuelto con más lozanía en otras partes, pero no lo sabemos, adquirió la gnosis gran importancia en la parte occidental de la península. No hacen referencia a la misma los obispos reunidos en Elvira, pero el primer concilio celebrado en Zaragoza condenó «*a varios de sus miembros*» [165]. Por los textos posteriores se puede deducir que en los siglos V y VI dominaban el gnosticismo y sus variantes el noroeste del país. Grande fue entonces la confusión y el desbarajuste en los conceptos. La mayor parte del pueblo y de sus dirigentes religiosos, aquí y en otros lugares, no eran lo bastante cultos para ver la luz en tanta sutileza. Cuando la celebración del primer Concilio de Toledo, en el año 400, Patruino, obispo de Mérida, pronunció el discurso de apertura con el siguiente exordio: *Quoniam singuli coepimus in ecclesiis*

nostris facere diversa, quae usque scisma perveniunt... Porque cada uno de nosotros hemos empezado a obrar de distinta manera en nuestras iglesias, y de aquí se han originado escándalos que rayan casi en verdaderos cismas... A propuesta suya condenó el concilio proposiciones antitrinitarias y panteístas que componían el común denominador de los diversos movimientos de opinión que se difundían por la península. Dos, la XVI sobre la maldad del matrimonio por sus relaciones sexuales, y la XVII oponiéndose al vegetarianismo, aluden claramente al gnosticismo [166].

Poseemos bastantes textos antignósticos, en particular las proposiciones condenadas en el primer concilio bracarense; pero, como lo apreciaremos en un párrafo posterior, es difícil distinguir, por el confusionismo que probablemente imperaba en las ideas de los obispos, lo que pertenecía al fondo gnóstico de las propias enseñanzas de Prisciliano y de las costumbres más o menos legítimas que pudieran haber implantado sus discípulos.

Mas ahora se desprende de lo que sabemos de esta época un hecho evidente que viene a complicar aún más la cuestión: Eran conocidos los misterios gnósticos por mucha gente... con un lujo de detalles que ignoraban los historiadores modernos que habían estudiado la cuestión. Doresse en su análisis de los libros de Khenoboskión se da cuenta de que Prisciliano había leído algunos textos, las *Actas* y el *Evangelio* de Santo Tomás, por ejemplo, que se habían perdido[167]. Es decir que sabía más sobre la gnosis que los comentaristas que le habían criticado sin conocer sus escritos y, cuando fueron publicados, sin haberlos entendido. ¿Cómo podía haberse divulgado una doctrina que sólo debía ser transmitida en el secreto? Sencilla es la respuesta: Como así ha ocurrido muchas veces en la historia, las ideas gnósticas habían desbordado ampliamente los conventículos primitivos, más o menos herméticos, para divulgarse en una parte importante de la población. En esta transferencia habían sido atacados ciertos puntos de la doctrina por los autores trinitarios y otros, pero el fondo había resistido. Por una convergencia notable con las necesidades de aquellos tiempos, se puso de moda el estilo gnóstico. La llama que se desprendía de esta interna combustión se mantendría aún por varios siglos.

Un problema nuevo se presenta entonces al historiador. Nadie ha discutido la existencia de la gnosis en la península, con sus ramificaciones diversas dualistas o maniqueístas. No existe esta unanimidad para apreciar su importancia.

Al estudiar una documentación cuyo carácter dominante era la imprecisión, como toda moda en donde no se trasluce dogma alguno que

pudiera servir de punto de referencia, cada cual según sus convicciones o sus preferencias extendía o disminuía en el espacio y en el tiempo su área y su constancia. Equivocados la mayoría por una tradición de escuela en donde se explayaba con insolencia el complejo que hemos anteriormente señalado, han tenido tendencia los historiadores a reducir su acción en el curso de los años. Se había apagado la gnosis antes del siglo VI y hasta el descubrimiento de los escritos de Prisciliano se había confundido en este amplio y tupido movimiento de ideas concepciones paralelas o impregnadas de estilo gnóstico. Desconociendo una documentación posterior a esta fecha, habían tropezado en el mismo error que les había llevado a exagerar las consecuencias de la abjuración de Recaredo, sin darse cuenta de que las ideas y su simbolismo se habían mantenido en los monumentos arquitectónicos y en la literatura posterior, no sólo en los cristianos, sino también en los místicos musulmanes como se desprende de los estudios de Asín Palacios. Las obras de los autores de la época visigótica posterior y de la Escuela de Córdoba del siglo IX enseñan su persistencia en el campo trinitario. Así se entiende que no sólo tuviera por objetivo la cruzada de Cluny la reforma le una liturgia más o menos trasnochada, sino la transformación de un estilo y acaso de una mentalidad que se mantenía en estos ritos particulares [168].

La arqueología gnóstica

No pertenece al dominio de la fantasía la importancia que damos al desenvolvimiento de la gnosis en la sociedad hispana de la Alta Edad Media. Confirma nuestro criterio la arqueología. En el estado actual de las investigaciones, nos hallamos ante el hecho siguiente: Mientras que no se conoce documento arqueológico cristiano anterior a la mitad del siglo IV —y esto en el mejor de los casos— se han encontrado gnósticos que son mucho más antiguos y que se han recogido en los lugares más apartados de la península. Podrán discutir los especialistas la fecha de algunos. Estiman que son anteriores al siglo IV [169].

Por su fecha tardía, por sus dimensiones y por su valor artístico destaca un testigo sobre todos los demás. Se trata de una ermita situada cerca de Burgos, en la carretera que une esta ciudad con Soria, llamada Santa María de Quintanilla de las Viñas, que da su nombre al pueblo cercano. Se llama así por el gran número de racimos de uva que la decoran. Sus bajorrelieves han maravillado y extrañado

a todos sus visitantes [170]. Dan por fecha de su construcción la gran mayoría de los autores el siglo VII, criterio que suscribimos. (Véase la discusión en el apéndice III.) Se han esforzado los arqueólogos en descifrar los numerosos enigmas que presenta, sobre todo los que se desprenden de su epigrafía. Mas, a pesar de que han reconocido todos su extraña configuración —el complejo religioso anteriormente mencionado— imponiendo su prejuicio, nadie se ha atrevido a confesar que no pertenecía a la ortodoxia trinitaria, salvo el holandés L. H. Grondijs, el cual intrigado por los signos astrológicos allí esculpidos advirtió que se trataba de un templo maniqueo [171]. Poseemos las pruebas requeridas para demostrar que esta capilla ha sido construida para el uso de una secta cuyo parentesco con la gnosis egipcia nos parece indiscutible. Hemos sido favorecidos en nuestras investigaciones por el descubrimiento de los manuscritos de Khenoboskión. La lectura de los textos publicados y los primeros estudios emprendidos nos han ayudado en la comprensión de los símbolos representados en Quintanilla.

Construida por una dama, Doña Flammola —se sabe el papel que han desempeñado las mujeres en las sectas gnósticas—, importantes bajorrelieves esculpidos con gusto y habilidad decoran el monumento. Lo reconocemos: Su interpretación que ha intrigado a todos los visitantes era imposible hasta nuestros días; lo que explica la desorientación de los eruditos. No era solamente que nuestros incompletos conocimientos acerca de la gnosis egipcia hacían indescifrables los motivos descritos sobre la piedra; era además necesario apartar el velo que el complejo trinitario había echado sobre tan extraordinaria obra de arte. En una palabra, era menester comprender que los símbolos que aparecían sobre las paredes de Quintanilla no eran cristianos. De ser así, había que admitir un criterio opuesto al que había sido mantenido hasta ahora por la historia clásica. Había ésta bautizado como cristianos todos los que se conocían en Occidente de la Alta Edad Media, involucrando en un mismo concepto aquellos cuya tradición trinitaria era evidente, aquellos que poseían una ascendencia pagana, aquellos que habían sido empleados por las sectas más diversas.

Así se expresa el historiador alemán Hauttman sobre este asunto: «*Muchos de los temas decorativos que la baja antigüedad empleaba sin asignarles significado alguno, pasan a adquirir entonces un valor simbólico: Bajo la figura del pez se esconde Cristo; la paloma simboliza para el cristiano el alma que vive en la paz eterna; el pavo real, la incorruptibilidad; la vid alude a la "verdadera viña"; flores y jardines representan el paraíso terrenal*» [172].

En esta tradicional interpretación notable es la mezcolanza. Símbolo cristiano auténtico, lo es el pez, mas no la paloma que empleada por los trinitarios lo ha sido también por los herejes, que han traspasado el concepto a los musulmanes hispanos. Lo han asimilado éstos tanto en obras literarias como en el arte escultórico [173]. Ocurre lo mismo con el pavo real cuyas manifestaciones son más importantes en las obras de los no cristianos que en los trinitarios. El área de su representación se extiende desde el Irán hasta Andalucía. ¿Por qué convertir la vid en un símbolo cristiano? Racimos y uvas pertenecen al arte decorativo helenístico y bizantino. Su empleo se ha mantenido por la menos hasta el arte musulmán hispano [174]. ¿No es un abuso reducir a un pensamiento religioso determinado un símbolo que ha sido empleado por todo el mundo y con distinta acepción?

Sea lo que fuere, los gnósticos se han valido con frecuencia del símbolo de la viña en sus textos y en su iconografía. Con exuberancia aparece en Quintanilla. ¿Por qué esta profusión?

Cierta luz nos aportan los libros de Khenoboskión, pues nos permiten entender con cierta aproximación el significado de sus enigmáticos bajorrelieves. En uno de estos tratados, anónimo y sin título, designado por Doresse con el número 40, se describe la historia de la creación. Entre otras cosas se lee lo siguiente: *De pronto aparece Eros... De una belleza extremada hace que se prenden de él los Dioses y los ángeles, llega a ser poderoso sobre todas las criaturas del Caos. Trae las primicias de la voluptuosidad y de la unión carnal. Al mismo tiempo, de la sangre derramada sobre la tierra nace la vid, luego surgen otros árboles. Entonces la Justicia, una de las potencias de Sabaot, crea el Paraíso apartado de los ciclos de la Luna y del Sol, en una tierra de delicias. Aquí se halla el árbol de la vida. Inmortales hará las almas de los Justos, los cuales saldrán de las tinieblas. Se alza hasta los cielos. Se asemejan sus ramales hermosísimos, similares a los cipreses, a racimos de uvas blancas* [175].

Descrito está el proceso de la creación en las piedras de Quintanilla. Están recubiertos los muros externos de la capilla con tres frisos que repiten los mismos temas decorativos. Dentro de círculos en forma de medallones, enlazados los unos con los otros, surgen representaciones de especies zoológicas y vegetales, los cuales al parecer tienen por objeto despertar en la mente del creyente la imagen del Paraíso terrenal. Con flores y racimos de uva se alza el árbol de la vida, el *hom,* que aparecerá más tarde en el arte arábigo-hispano y en los capiteles románicos del siglo XI, como en Silos, inspirados en el arte visigodo[176]. Luego entremezclada con plantas diversas se manifiesta una colección de pájaros: avestruces con sus patas altísimas y largo

plumaje, águilas que se reconocen por sus picos encorvados y sus garras temibles, perdices rechonchas... En medallones especiales, con similar greca, se manifiestan cuadrúpedos varios: toros cuyos cuernos apuntan hacia los cielos, caballos, asnos, perros, especies en verdad difíciles de determinar... Aquí y allá, destacan letras misteriosas que forman combinaciones al estilo visigótico, como las del tesoro de Guarrazar, según observación de Elie Lambert. Han sido objeto de numerosas interpretaciones. (Ver apéndice III.)

Nos encontramos, si no nos equivocamos, ante alegorías gnósticas. El principio según el cual participa la naturaleza divina en la constitución de las piedras, de las plantas y de los animales, principio ensalzado por las teorías teosóficas, conocido era en España desde fechas muy anteriores. Tres siglos antes de la construcción de esta capilla, en su *Apologeticus,* se oponía Prisciliano a concepción semejante: «*Anatema ait qui legens grifos, aquilas, asinos, elefantos, serpentes et bestias supervacuas confusibilis observantiae vanitae captivus velut mysterium divinae religionis adstruxerit... Sea anatema el que estudiando los grifos, las águilas, los asnos, los elefantes, las serpientes y los animales imaginarios, alcanzado por la estupidez de un culto insensato, lo concibe como un misterio de la religión divina.*»

Líneas antes de este mismo texto se defendía el gran pensador de la acusación que le había sido hecha, la que le llevaría al cadalso, según la cual era un *maleficus,* un mago, un encantador. Pues había sido incriminado de consagrar los frutos de la tierra a la luna y al sol por medio de fórmulas adecuadas. Lo que no implica que estuviera muy bien informado acerca de la gnosis egipcia. Sabía que para ciertos de sus adeptos era la divinidad dual, compuesta de un principio femenino y de otro masculino, la que es el origen de todas las cosas. «*Illis enim, sicut ab infelicibus dicitur, masculofemina putetur deus... Por éstos, en efecto, como lo afirman pobres gentes, es concebido dios masculino y femenino.*» Mas ahora, en posesión de la clave que nos permitirá conocer el secreto de Quintanilla, penetremos en la capilla, en cuyo interior, *lejos de la tierra de las delicias y del árbol de la vida,* pues dejamos en el exterior sus manifestaciones simbólicas, *aparte de todo,* se venera la representación de los dos principios que gobiernan el mundo: la luna y el sol.

Encuadrando sobre el transepto el ábside rectangular, característico de las iglesias visigóticas, surge en gracioso vuelo un arco toral de herradura, maravillosamente decorado con pájaros y racimos de uva, similares a los que adornan los muros exteriores. Dos columnas sostienen sendos capiteles-impostas, también rectangulares, sobre los cuales descansan los dos extremos del arco. Han sido esculpidos los dos

lienzos que dan sobre la nave: componen dos bajorrelieves admirables en su ingenuidad. De acuerdo con un precedente característico de arte helenístico que seguirá empleándose en España hasta el siglo XVI, dos ángeles sostienen un medallón[177]. Se repite el mismo tema en ambas impostas, sólo son diferentes los personajes representados. No están en adoración los enviados celestes ante la imagen situada en los medallones. Abiertas sus grandes alas como si descendieran del cielo, mantienen éstos en sus manos para traer a la tierra la efigie hierática.

Destaca en el medallón de la izquierda parcialmente roto una cara femenina. Sobre la cabellera lleva el cuerno lunar. Para que duda alguna no pueda perturbar la sesera del creyente, están esculpidas las letras formando la palabra: *luna,* por encima del emblema. Por entero se conserva el medallón de la derecha. Encuadra el rostro alargado de un hombre, guarnecido de bucles, coronada la cabeza por nueve rayos solares. Asimismo aparece la palabra: *sol,* con gran nitidez, identificando al personaje. En la parte superior del lienzo, en lugar preferente, pues nada similar existe en el capitel de la izquierda, está grabada una inscripción latina. Se descifra con facilidad: *Hoc eximium eximia off. do. Flammola votum d.* (Ver en el apéndice III su traducción e interpretación.) Se trata del ex voto de la señora Flammola, la que con probabilidad ha pagado los gastos del monumento.

Compone el conjunto una unidad de gran belleza. Mas, a pesar de la emoción que siente el visitante sensible ante la magia de la obra de arte, choca a su espíritu algo anómalo. Acaso extrañado por el contacto con un estilo para él desconocido, abre bien los ojos para convencerse. Después de un instante tiene que rendirse ante la evidencia: En una capilla que posee las trazas de una iglesia cristiana, se alzan en las partes más visibles, de tal suerte que no pudieran no verlas la concurrencia de los fieles... ¡las imágenes de la luna y del sol!

Estamos en presencia de los dos principios *masculofemina,* según la terminología de Prisciliano, que caracterizan a la gnosis egipcia. Esculpidos en la piedra, están representados en Quintanilla por dos símbolos astrológicos. Pues sabemos hoy día que el culto primitivo del sol y de la luna ha sufrido en la antigüedad transposiciones sucesivas hasta conseguir con la gnosis y otras sectas un alcance religioso..., a veces hasta filosófico.

Pitágoras enseñó el camino hacia estas concepciones, si no son aún más antiguas. Según Yámblico, su biógrafo, eran el sol y la luna islas en donde moraban los bienaventurados. Más tarde, bajo la influencia de los sacerdotes egipcios, se vio en el sol el principio generador de la vida y sin duda, por su potencia genésica, que siempre

ha inspirado admiración y envidia a los humanos, ha sido representado por la imagen del toro [178]. Cuando invadieron Roma las ideas orientales, reconociendo la importancia del culto solar, se hicieron retratar los emperadores con sus atributos como si asimilaran de este modo para su uso particular algún reflejo de su divinidad. Lo que al fin y al cabo era simplemente un medio para reforzar su autoridad. Llevan las monedas romanas del tiempo de Constantino un monograma cristiano y en el revés se puede leer: *Soli invicto comiti,* invocación al dios solar, dios del ejército y del emperador desde Claudio II hasta Aureliano [179].

Varias transposiciones del mito solar se han dado también en la península. Poseía el padre Flórez una moneda ibérica que ya mostraba una muy característica. En una de sus caras estaban grabados un atún y letras de este alfabeto; en la otra un toro con una estrella de cinco puntas; es decir, la potencia genésica y el sol [180]. Adquiere la yuxtaposición de ambos símbolos una importancia considerable porque demuestra la tradición hispana afianzada desde tiempos muy remotos de representar al generador de la vida por una u otra imagen. Según Macrobio se mantenía el culto solar con gran lozanía entre los gaditanos en el siglo V de la era cristiana. Era substituido el astro por un Marte radiante, con estilo similar al de las efigies de los emperadores en las monedas. «*Occitani hispana gens simulacrum martiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes... Los pueblos hispánicos de Cádiz* (o de Andalucía) *reverencian con el mayor culto la imagen de Marte radiante, que llaman Netón*» [181]. En caso de duda se encarga el autor de explicarnos que Marte es el sol: «*Marten solem esse qui dubitet?... ¿Quién duda de que Marte es el sol?*» Con el curso del tiempo quedó la estrella generalmente adornada con ocho puntas en vez de la única representación del principio. Se la encuentra en abundancia en la Alta Edad Media. Apreciaremos más adelante el papel que ha desempeñado como símbolo religioso y político en la gran revolución del siglo VIII.

Al principio de nuestra era un alud de conceptos irrumpiendo de lo más hondo de Oriente logra impregnar las capas diversas de las sociedades que componen entonces el Imperio Romano. «*Todas las religiones paganas del Próximo Oriente y del Mediterráneo,* escribe Doresse, *han acomodado sus creencias a los grandes mitos de la astrología, admitida tan formalmente como si fuera una ciencia, según la cual se encuentra el hombre desde su nacimiento hasta su fin encadenado al curso de la fatalidad*» [182]. Puesch ha demostrado que estaban íntimamente ligadas estas concepciones con la noción del tiempo. Cuando para los helenos es circular en razón del eterno

retorno e irreversible para los cristianos desde la creación hasta el fin del mundo, para los gnósticos está dominado el tiempo por la fatalidad, cuyo origen y acción son astrológicos [183]. Entonces, ¿cómo luchar contra estas intervenciones que pueden ser perjudiciales? Implorando la protección de los astros más poderosos, la luna y el sol; mas, no con la simplicidad de sus primitivos adoradores. Una mitología y un dogma bastante complicados fueron elaborados involucrándose con las primitivas ideas cristianas; y a estas nuevas creencias fueron adaptados los viejos conceptos de la magia caldea y egipcia.

Para los gnósticos se sitúa en un lugar privilegiado la figura de Cristo-Salvador en la sucesión de las diversas transposiciones que del mito solar hemos descrito. Esto produce una cierta confusión, como lo atestiguan los escritos de los autores de Khenoboskión [184]. Parece, sin embargo, que logró el principio fundamental mantenerse, es decir, que fue transfigurado según las necesidades que imponía la moda religiosa: Barbelo-Madre-Luna, de una parte, que representan el principio femenino; toro-sol-Cristo-Salvador-luz, que representan el principio masculino. Así se explica la presencia de las dos efigies revestidas de los atributos astrológicos en el sitio más importante de la pequeña capilla de Quintanilla.

Existe en Egipto, en Köm de Bauit, en la orilla izquierda del Nilo, a mitad de camino entre Tebas y Herakleópolis, las ruinas de una iglesia que tiene por fecha el V o el VI siglo. Una expedición llevada a cabo por Chassinat Klebat en 1901, ha traído al Museo del Louvre frisos, capiteles, bajorrelieves, cuyos temas y decoración se asemejan de modo sorprendente con los de Quintanilla de las Viñas. Con esta diferencia: Desde un enfoque artístico pertenece el monumento egipcio a un estilo helenístico decadente, en donde todo está embarullado, relamido, farragoso, mientras que los motivos decorativos de la capilla castellana son claros, de una simplicidad ingenua que heredará con su encanto el arte románico.

Como Quintanilla, conserva Köm de Bauit frisos decorados con volutas floronadas helenísticas o adornados con flores y racimos de uvas que sugieren ellos también la alegoría del Paraíso terrenal. Expone el Louvre un bajorrelieve de esta iglesia tan extraordinario como los que hemos descrito anteriormente. Se trata de un paño de piedra (un metro de largo por 0,40 de altura aproximadamente) en donde está esculpida la cabeza de una mujer formando un tema similar a los castellanos. Ella también está encuadrada en un medallón, pero no lo sostienen dos ángeles, revestidos con sus largas túnicas acanaladas, sino dos genios, desnudos y regordetes, el uno

masculino, el otro femenino. Los pechos abultados de la figura principal, los órganos sexuales de ambos genios y la decoración general cuyo carácter pagano se trasluce de modo evidente para que se pueda atribuir la imagen a una personalidad cristiana, recuerdan más bien el barroco de las divinidades orientales de más allá del Indo [185]. Sea lo que fuere, cabe preguntarse si tan extraña figura emparentada con la del cuerno lunar de Quintanilla, pertenece ella también a la mitología gnóstica representando el principio femenino.

Es legítimo sentir dudas acerca del parentesco entre la figura femenina egipcia y la gnosis; la filiación gnóstica de las representaciones de Quintanilla nos parece más segura. La sola presencia de la mujer llevando el cuerno lunar podría sugerir su pertenencia a una secta religiosa distinta de las de la gnosis, aunque emparentada con ella como ocurre con el maniqueísmo. Así lo había supuesto Grandijs. Pero el conocimiento que hemos adquirido con los textos de Khenoboskión elimina cualquier duda sobre la identidad del personaje que identificamos con el principio masculino. Pues demuestran, por lo menos en el estado de la cuestión cuando fue estudiada por Doresse, la transposición de Cristo-Salvador con la representación del símbolo solar. Nuevas investigaciones sobre los textos gnósticos comparándolos con su arqueología proporcionarán aún más de una sorpresa. De lo que se desprende por ahora, parecería que la asimilación del sol con Cristo era para la gnosis egipcia un lugar común.

El violento contacto entre las concepciones cristianas y la antigua astrología oriental producía así un extraño resultado. «*El Salvador-Jesús,* escribía Doresse al condensar el pensamiento de los textos de Khenoboskión, *debe romper la fatalidad, modificando la rotación de las esferas para atenuar sus efectos*» [186]. Mas entonces, afirma la señora Meyerovitch, de acuerdo con la tradición gnóstica según la cual Cristo sería el demiurgo, «*Cristo es asimilado al sol, como el dios de los siete rayos de la gnosis caldea*» [187]. En las transposiciones anteriores al siglo VII, Marte y los emperadores habían sido representados con aureolas. Basta fijarse en el bajorrelieve castellano para apreciar que la figura del Cristo-sol está aureolada con rayos varios, dispuestos como en las efigies imperiales de las monedas romanas. De donde es legítimo concluir no sólo que el símbolo indicado pertenece al ambiente gnóstico, sino también que el artista para figurarlo en la piedra había seguido la tradición local, es decir, la tradición romana y pagana que se mantenía aún en la península, como lo atestiguan numerosos documentos.

Con el paso de los años, los dogmas, la mitología y el estilo gnóstico se han fundido en dos movimientos religiosos, unitario y trinitario,

los cuales se enfrentarán para alcanzar la supremacía religiosa en España. Planteada así la cuestión, no cabe duda de que en el siglo VII, época en que fueron construidos los bajorrelieves de Quintanilla, es decir, en fecha tan tardía, poseía aún el movimiento gnóstico una lozanía y una influencia que nadie hace poco hubiera podido concebir. Se pueden hallar fácilmente en los siglos posteriores testimonios de esta supervivencia, tanto en los unitarios premusulmanes, como en los trinitarios.

Conocen perfectamente los autores de la Escuela de Córdoba (siglo IX) la doctrina gnóstica. Llama Alvaro de Córdoba maniqueo a Félix, el hijo del juez Graciano. ¿Era exacta la afirmación o tratábase de una injuria? Difícil es determinarlo. Un estudio completo de las obras de la Escuela podría aportar mayores confirmaciones. Desde un enfoque artístico los símbolos gnósticos se encuentran en los libros miniados y en las esculturas de las iglesias cristianas posteriores. Así, los motivos vegetales y zoológicos de Quintanilla ocupan gran lugar en las distintas copias de los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana, en los manuscritos visigóticos o de este estilo conservados en San Isidoro de León, en ciertos motivos decorativos de San Pedro de la Nave y en los capiteles románicos del siglo XI.

Los símbolos de la luna y del sol se mantendrán en la iconografía cristiana por toda la Edad Media. Mas, han olvidado los artistas que ambos astros representan los principios masculino y femenino que gobiernan el mundo. Para los escritores se convierten en una imagen literaria. Manifiesta su reminiscencia Pablo de Mérida cuando escribe glosando los méritos del diácono Inocencio, «*cuyus doctrina hactenus rutilat et fulget Ecclesia, ut sol et luna... cuya doctrina hasta nuestros días hace lucir y brillar la Iglesia, como la luna y el sol*» [188]. Para los artistas se convierten los dos astros en un tema de decoración más o menos ligado a una antiquísima tradición, de la que no se sospecha los orígenes. Realzan ambos la Crucifixión. Desde un sencillo punto de vista astronómico, es mero disparate. Para la gente antigua que observaba los movimientos de los astros con una atención perdida hoy por el gran público, el hecho resulta sospechoso: ¿seguirían los artistas una tradición que remontaba a una fuente sencillamente antignóstica? Luego se había repetido el tema por rutina. Sea lo que fuere, ha sido reproducido hasta el Renacimiento y por los imagineros populares hasta nuestros días.

En los unitarios, la yuxtaposición de los dos principios quiebra por obra del arrianismo. Se desvanece el principio femenino, queda sólo dominante el masculino fundiéndose con la idea unitaria. Pero la influencia del estilo gnóstico se conserva en España por lo menos

en el Islam. Varios de los símbolos que decoran Quintanilla, racimo de uvas, árbol de la vida, flores, animales, se encuentran en el arte arábigo-andaluz. Si algunos pueden desempeñar un papel meramente decorativo, es difícil no apreciar en otros un significado emparentado con el de antaño: así el del árbol de la vida. Por otra parte, como lo apreciaremos en la tercera parte de esta obra, el arte arábigo en España es la prolongación en una misma curva de evolución del ibero y del visigótico. La parte de la Mezquita de Córdoba, por ejemplo, agrandada por Abd al Ramán II en el siglo IX, está decorada con racimos de uvas similares a las de Quintanilla. Asimismo con otros símbolos que nos son familiares, los cuales poseen una tradición oriental y también hispánica, como lo estudiaremos más adelante. Adornan los objetos tallados en marfil de la gran época del califato.

Para el objeto de nuestras tesis reviste una importancia considerable la última transposición del mito solar en simbolismo abstracto. Convertido el sol en el principio generador de la vida, se desprende de toda mitología pagana anterior, tanto en los unitarios como en los trinitarios. Tenía esto lontana ascendencia. Para San Juan como para los gnósticos Dios es la luz [189]. Se ha mantenido este criterio más o menos inconscientemente en toda la Edad Media cristiana y algunas de sus manifestaciones se han conservado en las tradiciones locales [190]. Ya para los partidarios del unitarismo en el siglo VIII, la concepción de un mediador, Salvador-Jesús, también se ha desvanecido. Para hacer la idea más pura y concreta, el mismo sol es reducido a la mínima expresión, a la representación de una estrella que llegará a ser el signo de afiliación de los antitrinitarios. Pues el sol-Salvador-luz-estrella, se transfigura en el símbolo del unitarismo: un solo Dios con el resplandor de toda su potencia.

El empuje racional

En el estado actual de los conocimientos, cuanto más desde el descubrimiento de los libros de Khenoboskión, hay que rechazar la antigua concepción según la cual era la gnosis una herejía cristiana. Por ciertas circunstancias reducida a una enseñanza hermética y esotérica, en una palabra teosófica, su estilo pietista y ascético había anchamente desbordado la doctrina confusa y abigarrada, para envolver la casi totalidad de las concepciones religiosas brotadas en Oriente. Ocurría esto precisamente en el momento en que unas inquietudes apocalípticas angustiaban a los pueblos mediterráneos; así se explica el afán creador de conceptos ultraterrestres. Por ello les era fácil

a los historiadores reconocer su impacto en el cristianismo primitivo y descubrir su influencia tardía en el Islam.

A esta oleada, cuyo carácter irracional era manifiesto, se opuso una reacción contraria. A pesar del renacimiento neoplatónico de la filosofía alejandrina cuyos autores judíos estaban contagiados por el ambiente, no se habían olvidado del todo las lecciones de los grandes maestros paganos. Su prestigio se mantenía incólume en los espíritus esclarecidos e impedía que el racionalismo griego y latino quedara sumergido por la marea viva, irrumpiendo tanto en las naciones ricas y cultas como en las pobres e ignorantes. Entonces trataron algunos, imbuidos de la fe religiosa, mas no al punto de haber olvidado las enseñanzas recibidas en la escuela, de conciliar la razón con sus nuevas convicciones. Se trasluce ya este esfuerzo por alcanzar un equilibrio con las primeras herejías. La constitución del dogma cristiano ha sido un constante tira y afloja entre estos dos polos de atracción: lo racional y lo irracional.

En el siglo IV, después de las oscuras discusiones del anterior en las cuales cuaja la concepción trinitaria de la divinidad, se distinguen por su genio y su predicación dos hombres: Arrio en Oriente, Priscilíano en España. Tuvieron sus ideas gran divulgación. Aceleraron la división de los monoteístas, favoreciendo con su racionalismo a los partidarios del unitarismo en detrimento de la irracionalidad trinitaria. A la larga, sus enseñanzas condujeron al sincretismo musulmán.

Mucho más complicada resulta la evolución de estas ideas en Oriente que en Occidente, porque en las provincias asiáticas de Bizancio se encontraba el arrianismo en lucha con otros dos movimientos paralelos y potentes: el nestorianismo y el monofisismo. Destacan claramente estos tres conceptos en la turbamulta de los secundarios. Pero esta profunda agitación de ideas religiosas, que poseían todas un común denominador antitrinitario, ha producido una enorme confusión. En mucho tiempo no han podido los historiadores en tal algarabía distinguir el hilo que conducía al sincretismo musulmán. En España se plantea el problema con mayor simplicidad. Contrariamente a lo ocurrido en Oriente, sólo dos principios heterodoxos destacan claramente sobre los demás que tuvieron escasa resonancia: el priscilianismo y el arrianismo.

Esto permite una mayor comprensión de la evolución de las ideas cuyo proceso se realiza aquí más lentamente que en Oriente. Puesto en movimiento poco más o menos en la misma época, cristalizaría mucho más tarde en un dogma no cristiano con la contrarreforma almoravide y almohade. Mas se desenvolvió a paso lento, como a velocidad reducida la proyección de una película. De donde la po-

sibilidad de situar puntos en una misma curva; lo que al fin y al cabo conducía a una similar consecuencia, a la misma finalidad: lo que Runciman expresó con las siguientes palabras: Vino el Islam, «*simplificó las cosas y barrió a las sectas*» [191]. Tuvo así Mahoma el gran mérito de reducir el irracionalismo de las anteriores concepciones religiosas a la mínima expresión, al volver al puro monoteísmo mosaico.

Con el descubrimiento de los escritos de Prisciliano, encontrados en 1885 en la biblioteca de la Universidad de Wuzburgo por George Schepps, hubo que inclinarse ante la evidencia: No era Prisciliano un gnóstico como por tanto tiempo se había creído. Conocía muy bien las enseñanzas de la secta, porque genio curioso y ecléctico gustaba de enterarse de todo aquello que tuviera alguna relación con la religión. Antes del descubrimiento de sus obras, anegados en la confusión que había oscurecido una mejor comprensión de la gnosis, habían aceptado los historiadores el criterio de las autoridades religiosas que le habían condenado. Mas ahora se presenció una bien extraña discusión, que manifestaba el escaso juicio crítico que habían demostrado ciertos eruditos. Era gnóstico Prisciliano porque así lo estimaron las autoridades religiosas de la época, sin molestarse en averiguar si los gnósticos eran ellos de la misma opinión. Las declaraciones que se hallan en sus escritos según las cuales anatematizaba los principios gnósticos no debían tenerse en cuenta: ¡Eran el fruto de la duplicidad!

¡Santo Cielo! Existen mentirosos en esta tierra, se pueden hallar entre la gente intelectual... y hasta entre los eclesiásticos. Mas, ¿puede admitirse tal argumento como principio de método histórico? Era muy cómodo para rechazar los testimonios fastidiosos o engorrosos. Para prescindir de la propia autoridad de los textos de Prisciliano, había que demostrar que no era sincero y que sus escritos eran mentiras; lo que desde nuestros días con tal lejanía y la escasez de documentos era descabellado tan sólo intentarlo. Para sospechar de la duplicidad del heresiarca se han atrincherado algunos autores tras el argumento sorprendente de que había mentido para salvaguardar el juramento prestado durante su ingreso en la secta. Era correr la posta a la ligera, pues sabemos por múltiples testimonios, confirmados por la lectura de los libros de Khenoboskión, que muy anteriormente al siglo IV se habían divulgado los secretos gnósticos. Estaban por lo visto al alcance de cualquiera deseoso de informarse. En resumidas cuentas, gustara o no gustara, bastaba para conocer el pensamiento de Prisciliano con leer sus escritos con imparcialidad... y con el seso alumbrado.

Poseía Prisciliano una inteligencia sintética. Había perfectamente comprendido el sentido de la evolución de las ideas que en su tiempo se dirigían en gran parte de las regiones mediterráneas hacia el racio-

nalismo del sincretismo arriano. Era un precursor y como tantos otros con su cabeza pagó la superioridad de su inteligencia que le permitía percibir lo que era vedado a los obtusos. Por consiguiente, se podría suponer que se esforzaba este ingenio extraordinario y tan moderno en crear un sincretismo cuyo eje fuera la figura de Cristo, mas desprendido de todo dogmatismo; lo que permitía al juicio crítico desenvolverse con libertad. Si se hubiera impuesto esta concepción, hubiera superado el sincretismo arriano que padecía de un entumecimiento tan dogmático como el trinitario. Acaso con el curso de los años, de haber prosperado hubiera hecho innecesario o hubiera quitado hierro en gran cuantía al sincretismo musulmán. Así se entiende por qué se esforzaba en rebuscar en todos los ámbitos criterios a veces opuestos, pero que pudieran fundirse en un todo. Acaso había aceptado reglas ascéticas y pietistas gnósticas, acción que sus discípulos exageraron; pero que no dejaron los autores antiguos, con o sin razón, de destacar [192].

En lo que concierne a la evolución de las ideas en España, dos puntos de su doctrina nos interesan: su concepción atenuada, de sabor sabeliano, de la Santa Trinidad; su racionalismo cristiano que le emparenta con los tiempos modernos y que le sitúa a una legua de todo dogmatismo exagerado, por consiguiente del gnóstico.

Existe en el cristianismo primitivo hispano un hecho extraño desde cualquier punto de vista en que uno se coloque. En la Alta Edad Media citan diferentes autores textos del Nuevo Testamento que no coinciden con la lectura de los más antiguos manuscritos griegos, ni con la Vulgata. Mas ocurre que Prisciliano ha incluido en su *Liber apologeticus* una frase que se ha vuelto célebre a propósito de la Santa Trinidad. En el siglo VIII ha sido interpolada en un versículo de la primera *Epístola* de San Juan. Se trata del *comma johanneum,* del que hemos hecho mención en un capítulo anterior. Para demostrar que existe en los libros canónicos un testimonio indiscutible referente a la Santa Trinidad, había enzurronado un ingenio agudo en el texto de San Juan la frase, convincente a pedir de boca. Ahora bien, en su profesión de fe acerca de la divinidad de Jesucristo, había citado Prisciliano en su libro el versículo de San Juan con la frase que servirá para la interpolación; pero con esta particularidad: no coincide del todo su texto con el que ha copiado e interpolado el tramposo.

He aquí el texto de San Jerónimo con la frase interpolada puesta entre paréntesis: *Quoniam tres sunt (qui testimonium dant in coelo: Pater, verbum et Spiritus Santus; et hi tres unum sunt. Et tres sunt) qui testimonium dant in terra: spiritus et aquae et sanguis: et hi tres unum sunt* [193].

Dice así el texto de Prisciliano: *Sicut Johannes ait: tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in coelo pater, verbum et spiritus et hae tria unum sunt in Cristo Jesu* [194].

Las últimas palabras de Prisciliano no aparecen en la interpolación. Poseen un perfume demasiado sabeliano que no convenía a los autores de la superchería [195]. Este ejemplo y algunos otros que pudieran espigarse en sus escritos acaso dejar suponer que no estaba inclinado a aceptar una concepción de la Trinidad por demás rígida.

Prisciliano no ha establecido una doctrina fija y precisa que se estudia y discute. Como lo han advertido varios autores, entre los cuales destacan Menéndez y Pelayo y el padre Villada, se pueden leer sus escritos sin encontrar una proposición que sea contraria a la doctrina católica [196]. Por ello no aparece en la historia como un verdadero heresiarca. En su tiempo lo han defendido hombres honestos y esclarecidos y en nuestros días especialistas como Babut [197]. Entonces, ¿por qué el clamor clerical en su tiempo? Aparte cierto juicio que mencionaremos más adelante, era Prisciliano un hombre culto, muy inteligente e independiente; de ahí el odio de los obispos, sus colegas y compatriotas, que no lucían estas cualidades. Le permitía interpretar esta libertad de criterio las concepciones cristianas con el mismo desenfado que las gnósticas.

He aquí un ejemplo característico: Hemos transcrito en un párrafo anterior una de sus frases acerca de los dos principios que según la gnosis componen la esencia de la divinidad, la que es concebida masculina y femenina. Pero inmediatamente añadía de su propia cosecha escudándose tras un versículo del Génesis: «*Nobis autem, et in mascula et in femina dei spiritus est, sicut scriptum est: Fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam: masculam et feminam*» *(Liber apologeticus)* [198].

Acaso demasiado comprometido en sus discusiones eludía Prisciliano con una pirueta el fondo del problema. Mas, para hacerla sin romperse la crisma, requerido era poseer un espíritu de tal independencia que no rehusara emplear el razonamiento [199]. En este sentido se agiganta por encima de sus contemporáneos. Por esto se sitúa su pensamiento en los antípodas de la gnosis, irracional por definición. ¿Por qué ha sido entonces considerado por las autoridades religiosas de su tiempo como gnóstico? Según nuestro leal saber y entender, porque enseñaba que no debía reducirse solamente la literatura cristiana oficial al uso de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, tales como desde entonces están seleccionados. Autores antiguos tenían tanto mérito como los ya admitidos para ser incluidos en las coleccio-

nes canónicas. Entre ellos señalaba libros apócrifos apreciados por los gnósticos. En otras palabras, si era necesario aceptar la tradición, había que aceptarla en bloque y no realizar una selección en la tradición.

Se funda su convicción en la siguiente argumentación: «Se hace referencia en los libros canónicos a materias cuya precisa descripción no se halla en ningún lugar de la Biblia. Tenía pues que existir en otros textos cuyo carácter debe ser tan venerable y sagrado. Por otra parte, se encuentran en la Biblia referencias claras e indiscutibles a estos libros. Entonces, ¿por qué rechazarlos?»

Pero el historiador debe situar esta cuestión en el mismo tiempo en que fue planteada, en el siglo IV. Estaba entonces en gestación el dogma. Entran en competición textos diversos cuyos partidarios estimaban que debían ser considerados como sagrados. De la supervivencia de estos escritos, del olvido de otros, dependía el porvenir del cristianismo tal como hoy día lo conocemos. De aquí el valor de la escritura más o menos formal de estos textos. No hay que olvidarlo. Empezó San Jerónimo la traducción al latín del Antiguo y del Nuevo Testamento después del suplicio de Prisciliano. Su informe hecho en defensa de libros que habían sido rechazados o que inducían sospechas, había por lo visto levantado una oleada de discusiones. Por donde el disgusto de ciertas personalidades. El papa San Dámaso y San Ambrosio en Milán no quisieron recibirle cuando emprendió el viaje a Italia para defenderse de la acusación que le había sido hecha de ser gnóstico.

Por presión de las autoridades religiosas le hizo decapitar el Emperador tomando por pretexto el tribunal su condición de mago, calificativo que demuestra la calidad moral de sus perseguidores. Sulpicio Severo nos advierte también de las razones particulares que habían movido al autócrata. Los partidarios de Prisciliano eran gente rica, padecía Maximiano estrecheces dolorosas. Encontró cómodo perseguir a estos heréticos de los cuales según la ley recibiría las herencias en beneficio. Al mismo tiempo se congraciaba con Roma. ¡Dos presas con un solo tiro! Existía, sin embargo, una dificultad jurídica... una nimiedad. ¿En qué fundarse para condenarle? No se podían hallar en sus escritos proposiciones culpables, como había ocurrido en Nicea con las de Arrio. No se prestaba su pensamiento a tales juicios fundidos en bloques de acero. No podían acusarle por sus esfuerzos de exegeta porque en aquellos tiempos era inconcebible esta disciplina. Se deshicieron de él porque ejercía la magia. Con algunos de sus discípulos le cortaron la cabeza en 385.

Causó indignación el asesinato. Para oponerse a la oleada de protestas se reunió en 397 o en 400 el primer Concilio de Toledo con el propósito de condenar las ideas de Prisciliano. Sus partidarios eran

ya tan numerosos que no tenía sentido acusarle por sus habilidades en brujerías, ya que esta facultad personal no se transmite a través de las generaciones. Se cargó sobre las espaldas del muerto todas las herejías que habían visto la luz desde la fundación del cristianismo y como no era bastante también le colaron actividades extrarreligiosas como la astrología, que era entonces considerada como una ciencia, o el vegetarianismo [200]. Renegaron de la secta, que ya poderosamente había cuajado con el martirio, varios obispos y presbíteros. Pero un obispo heroico, un tal Herenas, se levantó en la asamblea y tuvo la osadía de proclamar la inocencia de Prisciliano y el gran escándalo de acusar a los obispos sus enemigos. Así se expresa parte de la *copia de la sentencia definitiva sacada de las actas:*

... Herenas prefirió más bien seguir a sus clérigos, los cuales espontáneamente, sin ser preguntados, habían aclamado a Prisciliano como católico y santo mártir, y él mismo dijo que había sido católico hasta el final y que había padecido la persecución de parte de los obispos, afirmando lo cual había culpado por su propia cuenta a todos los santos, muchos de los cuales ya habían muerto, y algunos todavía viviendo en este mundo, y decretamos que éste debe ser depuesto del episcopado con todos aquéllos, tanto clérigos suyos como los demás obispos, esto es: Donato, Acurio, Emilio que apartándose de la profesión de fe de los santos, habían preferido seguir en la compañía de los perdidos...[201].

Queda así testimonio de la creación del cisma, lo que sin duda no habían previsto los culpables de la muerte de Prisciliano. Probablemente había dicho la verdad Herenas con respecto al comportamiento de los obispos enemigos del Mártir. Pero el juicio de San Martín de Tours, muerto en 397, revestía mucho mayor alcance, pues apuntaba a la política que siguió la Iglesia desde aquellas fechas hasta nuestros días; lo que se ha llamado el pacto constantiniano: La injerencia del poder público en las discusiones teológicas, declaró entonces, resolviéndolas con la espada sería a la larga para la Iglesia una intervención nefasta.

«*En medio de la gran libertad de interpretación que aplica a los textos sagrados,* escribe Menéndez y Pelayo..., *muestra Prisciliano una erudita curiosidad y ciertos vislumbres de espíritu crítico que sorprenden en épocas tan remotas.*» Es el primer exegeta que aparece en la historia, si se da a esta palabra el sentido que hoy en día posee. Mas el espíritu destaca sobre la letra. El cristianismo de Prisciliano es meramente bíblico. Por esto Paret, uno de los primeros autores que lo han estudiado en sus textos recientemente descubiertos, lo colocan «*por cierto género de libre examen*» entre los precursores del protes-

tantismo; criterio que reconoce Menéndez y Pelayo. El libre examen le eleva por encima de la mayoría que prepararon el camino a la Reforma. El concepto religioso es un mero símbolo. *El símbolo es obra de Dios. «Symbolum opus domini est.»* El mito es por consiguiente más importante que la historia de los hechos. Por la acción del mito cada uno escucha en su corazón la voz de Dios. Por su mediación brota la fe [202].

Hacía ya mucho tiempo que el simbolismo era empleado por las sectas más diversas; se sabe el amplio empleo que del mismo hicieron los gnósticos. Acaso sus textos extravagantes no tenían otro objeto que sugerir un estado de espíritu, careciendo la letra de importancia. Es posible que Prisciliano en su fuero interno concibiera la persona de Cristo como un símbolo; lo que explicaría por qué Sinfosius, obispo priscilianista de Galicia, en su abjuración en el primer Concilio de Toledo rechazó la doctrina según la cual jamás el Hijo podía haber nacido de modo físico. *«In qua dicebatur Filius innascibilis.»* Ahora bien, Prisciliano en sus escritos jamás ha dicho tal cosa y el obispo Sinfosius afirma que ha leído esta proposición *«poco ha, en no sé qué pergamino»*. Como por las actas del concilio nos enteramos de que corrían de mano en mano libros con proposiciones heréticas, entre ellas los que confesó haber escrito el obispo Dictino, ignoramos si las proposiciones condenadas pertenecían a Prisciliano o eran de la cosecha de los muchos que entonces daban un cuarto al pregonero; lo que los obispos mayoritarios se cuidaron muy mucho de no precisar [203].

Sea lo que fuere, legítimo es concluir que a finales del siglo IV existía en España una efervescencia de ideas religiosas, de la que no se halla nada parecido en el resto de Occidente; efervescencia popular, pero respaldada por una literatura heterodoxa desde entonces desaparecida y por lo tanto ignorada de los historiadores. Así se explica que después de la muerte del Mártir adquiriese el priscilianismo un impulso considerable, de tal suerte que se ramifica en numerosas sectas paralelas, cuyo conocimiento se nos alcanza por la lectura de los posteriores concilios. Mas, considerado en un todo, consta que se mantuvo hasta fines del siglo VII [204]. Lo importante fue que su acción consciente o inconsciente se sumó al ambiente antitrinitario que evolucionó en aquellos años hasta desembocar en el siglo IX en el sincretismo musulmán.

Pertenecía Prisciliano a una familia importante, probablemente pagana, pues parece que fue bautizado en edad tardía. Poseía facultades intelectuales notables como lo han reconocido sus contemporáneos; entre ellos Sulpicio Severo. Ya mayor fue nombrado obispo de Avila por aclamación de la muchedumbre. No fue condenado,

como se ha dicho, por el Concilio de Zaragoza [205]. Después de su decapitación ocurrida en Aquisgrán, transportaron su cuerpo con grandes procesiones y ceremonias a Galicia, de donde se supone que era oriundo. Es muy probable, como ha sugerido Unamuno, que había sido enterrado en Compostela. Con el curso de los siglos, la evolución de las ideas y el terrible impacto de los acontecimientos —fue Galicia varias veces sacudida por las revoluciones y las invasiones—, se olvidó el culto de Prisciliano. Con la cruzada cluniacense, acaso antes, el recuerdo de un gran profeta cuyo cuerpo había sido traído desde tierras lejanas por sus discípulos, quedó transpuesto en la persona de Santiago [206].

Después de la muerte de Prisciliano sus propias ideas, más las ajenas, alcanzan las proporciones de una Iglesia cismática con su culto propio. Sabemos que poseían los priscilianistas una literatura, himnos, cánticos, etc.; llevaban los clérigos y lectores una tonsura especial que los distinguía de los ortodoxos; tenían unas traducciones del Antiguo Testamento para su uso particular. Ha sido tan importante la nombradía de Prisciliano que han ocupado algunos de sus escritos un lugar preeminente en la literatura cristiana hispana. Se conservan unos ocho ejemplares de Biblias del IX y del X que guardan aún los comentarios de Prisciliano a las *Epístolas* de San Pablo. Afirman ciertos autores que fueron posteriormente corregidos; lo que no desdice, de ser esto cierto, de lo extraordinario del caso, tratándose de un heresiarca que había sido condenado.

Para combatir la «peste priscilianista» se reúne el Primer Concilio de Toledo. Basta leer el preámbulo de las actas para apreciar la existencia en España de una situación sin parangón en el resto de Occidente. Divididos estaban los cristianos. Se adhieren los obispos ortodoxos al Concilio de Nicea, hacen acto de fe trinitaria y condenan a los que se oponen a esta concepción de la divinidad. Pero, descontando los que abjuraron y los que fueron condenados, la mayoría componíase de solamente diecinueve obispos, cifra escasísima en comparación con la importancia del concilio, acaso el más decisivo de la Alta Edad Media por su labor dogmática. Se desprende de esta corta matemática lo exiguo de la comunidad ortodoxa en el país. Descansaba su poder en el respaldo que recibían los obispos de los gobernantes. No duraría mucho tiempo este privilegio. Algunos años más tarde, se alzaba Eurico con el mando e introducía el arrianismo como religión oficial del Estado. Contraproducente se volvía el pacto constantiniano.

Entonces se trasluce un hecho de alcance incalculable: Bajo la apariencia del cisma priscilianista, con los ramales más o menos gnósticos de sus adheridos, ante la existencia de otras herejías —la masa aún

pagana de una gran parte de la población a la que sería menester añadir el número de los indiferentes— se desprende que antes de la toma del poder por los godos arrianos, una fracción importante de la población, si no la mayoría, estaba en contra de los obispos que mantenían su autoridad gracias a la ayuda de un Estado que estaba en vísperas de derrumbarse. De repente, como por arte de birlibirloque quedaban sus protegidos desamparados y por así decir en la calle. Como el hombre es el único animal que tropieza dos veces con la misma piedra, se repetiría la misma situación tres siglos más tarde. Con el enfoque relumbrante de la historia se alcanzaba entonces el verdadero sentido de las actas del primer Concilio toledano: Se trataba de una auténtica declaración de guerra en contra de adversarios dogmáticos, pero realizada desde una falsa posición. Tendría esto por consecuencia una anemia constante del cristianismo que duró más de ciento cincuenta años, hasta la abjuración de Recaredo, si nos atenemos tan sólo a la verdad oficial, ya que la realidad se sospecha, pero se ignora. Así se explica que no pudiese ser triunfante el cristianismo en España, como lo había sido en otros lugares de Occidente. Por la presencia de temibles enemigos empezaba una terrible rivalidad. Se prolongaría a todo lo largo de la Edad Media. Opondría las dos concepciones del monoteísmo. Los acontecimientos descritos como una pretendida invasión de España por los árabes eran un episodio en esta milenaria competición.

El sincretismo arriano

Como todos los movimientos ideológicos, ha debido de propagarse el arrianismo en la Península Ibérica de modo anónimo. No existe duda alguna de que en el siglo IV existían ya muchos adeptos a esta doctrina, es decir, antes de que los godos la convirtieran en la religión oficial del Estado. Se ha supuesto que varias personalidades religiosas importantes se habían afiliado a la misma, entre otros, Potamio, obispo de Lisboa, y Florencio, obispo de Mérida. También se ha dicho que cedió Osio a los encantos de sus argumentos, la personalidad más importante de su tiempo en el campo trinitario, la que dirigió en Nicea las discusiones, como legado del Papa, y redactó el Credo.

Se han enzarzado las discusiones sobre el tema. Nos parecen temerarias, porque estimamos arriesgado con la escasísima documentación existente, sobre la que además pesa la sospecha de haber sido interpolada, querer seguir la evolución del pensamiento de una per-

sonalidad intelectual, tanto más si ha desempeñado un papel importante en la lucha de las ideas. Basta con recordar la revisión que en nuestros días se ha hecho de las concepciones propias de ciertos autores del siglo XVI que la pasión religiosa había colocado sea en el campo católico, sea en el protestante, cuando estaban tan alejados del uno como del otro, para advertir con qué prudencia debemos enfrentarnos con estos problemas. Más vale atenerse a lo generalmente admitido hasta que aparezcan nuevos hechos y otra luz. Pues es muy probable que al fin de sus vidas se esforzaran estos hombres, asustados por el giro de los acontecimientos, en buscar un terreno de conciliación entre los dos extremos. Nos consta que fue realizado el intento por ciertas personalidades en los años anteriores al siglo VIII, por lo cual fueron llamados semiarrianos. Entre ellos destaca Leovigildo que se empeñó en unir las dos ramas del cristianismo por mutuas concesiones; lo que acaso hubiera impedido la guerra civil en perspectiva con la islamización consiguiente del país. Mas, como sucede con demasiada frecuencia con los partidos moderados, fueron reducidos a nada por el extremismo de las partes contrarias. Sea lo que fuere, la llegada de los godos a España robusteció la propagación del arrianismo, cuando los partidarios de la Trinidad periclitaban.

A principios del siglo V se hallaba la Península Ibérica en plena efervescencia religiosa. Ocurría lo mismo en las provincias orientales de Bizancio. Sobre un fondo eminentemente pagano en donde se mezclaba el recuerdo de los viejos ritos con las imágenes del Panteón latino, se habían sedimentado los principios aportados por oleadas sucesivas, llegadas de Oriente. Ya en el siglo IV se podía perfectamente distinguir en el ámbito mediterráneo las dos principales corrientes de ideas-fuerza, trinitarias y unitarias, que iban a dividir a los monoteístas. Con la descomposición del Imperio Romano, la llegada al poder de los germanos, muchos de los cuales eran arrianos, y de otros cristianos recientemente convertidos, se acentuó este divorcio por obra de la política. Los godos que tomaron el mando en España eran arrianos o se adhirieron a esta doctrina al poco de llegar [207]. Desde entonces la pasión política se mezcla con la religiosa, dando lugar a un producto explosivo. Se envenenaron las relaciones sociales. Se trasluce esta deformación en los escritos de la época. Se vuelven a veces tan tendenciosos y con tal ingenuidad que pierden todo crédito. A veces están alcanzados sus autores por tal rabia infantil que la lectura de sus escritos, cosa infrecuente, se vuelve divertida [208]. Mas esta efervescencia ha producido una importante literatura de la que sólo conocemos del campo trinitario un número pequeño de obras. Las de los unitarios se han perdido.

Esto ha sido motivado por causas diversas:

1. Con la conversión de Recaredo numerosos libros arrianos fueron quemados. Cuenta la crónica de Fredegario, que se añade generalmente en apéndice a la obra de Gregorio de Tours, que hizo amontonar el rey en una casa de Toledo todos los libros arrianos que pudo encontrar y le prendió fuego [209]. Así se explica que no conozcamos en España ningún texto escrito en idioma godo, ni tampoco ningún ejemplar hispánico de la Biblia de Ulfila.

2. Otros libros se han perdido sea en las represiones trinitarias posteriores, sea en la guerra civil del siglo VIII, sea a causa de incuria por parte de sus poseedores. Por estas razones desaparecieron textos importantes trinitarios, pues conocemos sus títulos y demás referencias. También ha ocurrido otro hecho: Fueron destruidos los escritos que tenían un carácter unitario cuya inspiración estaba encaminada hacia el sincretismo musulmán. En la evolución de las ideas habían perdido interés y se habían vuelto ininteligibles para las nuevas generaciones. Estaban escritos en latín, lengua de los trinitarios, mientras que con el curso del tiempo se había convertido el árabe en el idioma de los unitarios. Confundidos con los textos cristianos fueron olvidados con el mismo desdén.

3. Solamente guardamos de esta época oscura algunos manuscritos latinos que conservaron las minorías cristianas de Córdoba. Fueron escritos en la mitad del siglo IX. Pero en razón de la situación minoritaria en que se encontraban estas gentes, salvaguardaron los escritos extremosos que reforzaban su ideología exaltada. Menospreciaron los textos que defendían una posición conciliadora con los unitarios, los que tenían más interés para el historiador deseoso de esclarecer la evolución de las ideas en aquellos tiempos.

Así se explican las dificultades con las cuales tropezaron los historiadores, como asimismo nuestros contemporáneos. Confundidos por mitos diversos, cristianos y musulmanes, no podían distinguir en trozos de pergamino, en cortas frases, en sencillas palabras, los signos de un larguísimo movimiento de opinión que daba la impresión de no existir, para de pronto surgir en brutal explosión de acontecimientos; pues atribuían sus causas a hechos extraños, lejanos y fabulosos. Por otra parte, una actitud confesional de corto vuelo acentuaba el velo histórico a que nos hemos referido en páginas anteriores. Menéndez y Pelayo en la madurez de su genio confesaba que los textos que había escrito en su juventud sobre la historia de los heterodoxos eran «*casi infantiles*» [210].

En estas condiciones, hasta que estudios más importantes no hayan sido hechos, nos tenemos que contentar con un esquema general,

una curva de evolución construida con muy pocos puntos concretos, pero precisos y conocidos con la mayor exactitud. Apunta hacia un amplio sincretismo que cristaliza en el siglo VIII.

Alentado por su independencia, cumple Eurico el propósito de romper con Bizancio. Convierte el arrianismo en la religión del Estado en gran parte de Francia y de España que gobierna. Se propaga la herejía con tanta mayor facilidad cuanto que existe en la nación un ambiente propicio. Se combina con el priscilianismo para dar mayor auge a las concepciones unitarias. Como en Oriente, al movimiento se añaden sectas de valor secundario, pero que niegan la Trinidad. Entonces, favorecido por el prestigio que da el trono y por la eficacia de los gobiernos arrianos que supieron mantener la paz y acaso con Leovigildo incrementar la prosperidad, se difunde el arrianismo. Desde entonces existe en España una opinión unitaria, que se mantendrá hasta el siglo VIII, disimulada por el optimismo aparente oficial.

Las personalidades trinitarias del siglo VII fueron importantes, pero no supieron o no pudieron desvirtuar el movimiento de las ideas que alentaba en la gran mayoría de la población hispana. Le ha ocurrido a San Isidoro lo que a San Agustín. A pesar de su genio no impidieron la cristalización del sincretismo arriano y musulmán en sus tierras tunecinas o andaluzas. La fachada de un Estado teocrático estaba corroído por un cáncer. Después de aconteceres desfavorables, con una sacudida más violenta se derrumbaron fachada y estructura.

Conocemos mal el arrianismo por la sencilla razón de que no se pueden leer los libros de Arrio. Fueron todos destruidos. Han podido los historiadores esquematizar la esencia de su doctrina fundándose en la exposición que hicieron de ella sus enemigos para refutarla. Mas, como ocurre con harta frecuencia en casos parecidos, no suele ser ésta objetiva. Han tenido que rectificar su criterio los que estudiaron la gnosis antes del descubrimiento de los libros de Khenoboskión, asimismo ocurrió con Prisciliano que adquirió otra personalidad después de la lectura de sus obras. Enseña esta experiencia los peligros del método y la prudencia que se impone.

Reducido a la más sencilla expresión, se puede concretar que niega el arrianismo la divinidad de Cristo: Está supeditado el Hijo a su Progenitor; de donde discusiones interminables para definir términos y palabras. Por otra parte, es sensato suponer que en función del gran movimiento de opinión que movió y conmovió a España, sufrió el arrianismo un proceso de evolución desde el IV al VIII, para desembocar en un vasto sincretismo antitrinitario. (Se adelantan los acontecimientos en Oriente en donde dicho sincretismo debió de formalizarse del VI y VII.) Jamás tendremos, por lo menos en Occidente,

un conocimiento preciso y detallado de este impresionante alud de conceptos. Sin embargo, nos es posible esclarecer hoy día algunas fases de esta evolución.

En un principio se asiste a una sutil discusión acerca de ciertas palabras griegas. Trataban en el siglo IV de lograr los semiarrianos una fórmula conciliatoria con los más intransigentes de los trinitarios [211]. Ahora son latinos: Tratan ambos bandos de ponerse infructuosamente de acuerdo sobre un texto con el cual canta la Iglesia las glorias de la Trinidad: *Gloria Patri et Filio et Spiritu Santo.* Por la crónica del abate de Biclara sabemos que en su tiempo, a finales del VI, habían eliminado los priscilianistas la última partícula *et* de esta clásica proposición. Decían pues: *Gloria Patri et Filio, Spiritu Santo.* Insinuaban así que Jesucristo y el Espíritu Santo eran una sola persona, un Logos algo gnóstico, en una palabra un demiurgo a las órdenes del Padre.

En 580, según este cronista y otros testimonios, reúne Leovigildo en Toledo un concilio de obispos arrianos [212]. Acuerdan emplear la misma fórmula que los trinitarios para cantar el *Gloria,* pero sin preposiciones: *Gloria Patri, Filio, Spiritu Santo.* Tomaron también la decisión de que los convertidos «*de la religión romana a nuestra fe católica*»... *de romana religione ad nostram Catholicam fidem venientis* [213] no necesitaban recibir un nuevo bautismo arriano, lo que anteriormente había sido un grave impedimento para atraerse prosélitos. Era suficiente la imposición de manos, si recibiera la comunión el converso pronunciando la fórmula arriana del *Gloria.*

Dos años más tarde, en 582, se adoptó otra fórmula del *Gloria* aún más atractiva para los «romanos»: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Santo.* Estas facilidades y otras disposiciones de orden fiscal promovieron un gran número de conversiones, entre ellas la del obispo de Zaragoza, Vicencio. «*La ansiedad que se adivina claramente en las páginas de Gregorio de Tours ilustra la gran atención con que los hombres en los Estados católicos vecinos seguían el resultado del sínodo de Leovigildo*» (Thompson). Luego vino la guerra civil, encendida por su hijo Hermenegildo, y por fin la abjuración de Recaredo. Parece que con el respaldo del monarca y de sus hombres de armas ha vencido el cristianismo a su rival. Pero sabemos por nuestros estudios anteriores que no ha sido así. Las palabras triunfantes de los obispos en los concilios posteriores no podían esconder la realidad: el texto de sus cánones está encaminado en su mayor parte a luchar y a desacreditar a un enemigo misterioso que no se nombra por su verdadera apelación, pero que está siempre presente en la mente de los legisladores.

En virtud de una acción anterior cuyo proceso ignoramos por falta

de una documentación adecuada, de repente aparece el sincretismo arriano en los primeros años del siglo VIII. El único texto que poseemos resume el concepto. Se rompe definitivamente con los trinitarios y se da un paso importante hacia el unitarismo, pues toda alusión a las concesiones del tiempo de Leovigildo ha desaparecido. Reza así: *in nomini domini non Deus nisi Deus solus sapiens non Deo similes alius*. Nos encontramos ante un texto de valor excepcional, clave de los acontecimientos, tanto desde el punto de vista de los hechos políticos, como de los religiosos [214].

Si se apartan los textos trinitarios referentes al adopcionismo y los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana, sólo existen hoy día del siglo VIII dos clases de documentos: unas monedas y el templo primitivo de la Mezquita de Córdoba, que será objeto de estudio en la tercera parte de esta obra. Son las monedas unas piececitas de oro en las que están grabadas unas inscripciones latinas. Se conservan en los monetarios de la Biblioteca Nacional de París y del Arqueológico de Madrid.

Están de acuerdo los especialistas en que pertenecen al principio del siglo VIII. Más tarde aparecen monedas bilingües y al fin del siglo o a principios del VIII, verdaderos dinares árabes. Oscuras son las fechas de los mismos, pues es difícil hacer coincidir las cronologías cristianas y musulmanas. Ha sido esto un problema ya engorroso para los autores de los siglos IX y X, como lo veremos en las páginas siguientes. Mas, para los fines de este estudio, nos interesan solamente los sueldos de oro con las inscripciones latinas.

El hecho de labrar moneda constituye una prerrogativa de la autoridad soberana, por la sencilla razón de que el dinero es el nervio de la guerra. En estas condiciones, resulta un tanto extraño saber que los árabes que se apoderaron de Damasco, según se nos asegura, en 639, esperaron nada menos que cincuenta y cuatro años para acuñar piezas propias que afianzaran su autoridad. Fue solamente en 693 cuando el califa, Abd el Malek ibn Meruane, emitió las primeras que se conocen. Imitó a las monedas bizantinas: el sólido y sus dos fracciones, mitad y tercio, se convirtieron en el dinar con sus dos divisiones correspondientes, aunque poseyeran una pequeña diferencia de peso en relación con sus modelos. Veinte años más tarde, bajo la dirección de los califas que sucedieron al hijo de Meruane, ejércitos árabes hacen la conquista de la Península Ibérica. Pero, hecho aún más extraño que el precedente, las monedas que han sido labradas en estos años de la conquista se parecen como dos gotas de agua, no a los dinares de Damasco, sino a las monedas visigóticas anteriores. Hecho todavía

más extraordinario, si cabe, no son mahometanas como lo han afirmado con ligereza muchos historiadores obsesos por el mito de la invasión.

Su origen es indiscutible. Tienen grabadas en una de sus caras la siguiente leyenda: *Solidus feritus in Spania.* «Sueldo batido en España.» En la otra, en abreviatura, «*llevan,* según expresión de Levi-Provençal, *la fórmula islámica del unitarismo*». Es la inscripción latina que hemos transcrito anteriormente y cuya traducción reza así: «*En nombre del Señor, de Dios sólo hay un Dios sabio, no hay otro parecido a Dios*» [215]. En el centro, de acuerdo con la tradición visigótica está dibujado un símbolo: En estas piececitas una estrella con ocho puntas [216]. Han discutido los numismáticos acerca de las abreviaturas que en ciertos casos pudieran referirse a la indicción, fecha de la acuñación de la moneda. Grandes son las dificultades, sobre todo en las más modernas, para hacer coincidir la cronología de la Héjira con la cristiana. Mas, por lo que interesa a nuestros estudios, no se trata de descifrar los problemas que conciernen a estos sueldos, sino el texto en ellos grabado.

En la serie de fórmulas que hemos expuesto y que han servido de señal de adhesión para los arrianos en los diversos momentos del desarrollo de sus ideas, se coloca esta leyenda en un instante muy preciso en la evolución de las unitarias. Por su estilo demuestra una mayor antigüedad que las posteriores sentencias musulmanas. Comparada con la lapidaria: *Un solo Dios existe,* es demasiado complicada. Para el creyente no son necesarias mayores explicaciones: a saber, que Dios es el único, el solo sabio y que no existen otros similares. En el curso de la evolución de las ideas ha desaparecido de lo islámico lo accesorio. Inútiles los adjetivos secundarios. Ha alcanzado ahora el monoteísmo unitario su más sencilla expresión.

Por otra parte, es el Islam una religión revelada. Un elegido ha sido iluminado por Dios para predicar la buena nueva. La fórmula que sintetiza las creencias del Islam llevará el sello de su predicador: la unidad de la divinidad y la misión profética de Mahoma. Pero las inscripciones grabadas en las monedas de los años primeros del siglo VIII no hacen alusión alguna al Profeta. No son mahometanas pues no se puede concebir el Islam sin la palabra del Enviado de Dios. Son preislámicas, pertenecen al sincretismo arriano.

El esclarecimiento y filiación de este texto arriano nos señalan la fecha de la acuñación de la moneda. Confirman el criterio de los numismáticos que la habían situado a principios del siglo VIII. En efecto, si el dicho escrito no es cristiano, no ha podido ser labrada la moneda en tiempos de los monarcas godos, es decir, en los de Vitiza. Llevaría además alguna señal de su autoridad. Como tampoco

es musulmán, no ha podido ser batida en tiempos de los emires. Representan pues texto y moneda el interregno revolucionario desde un punto de vista político; desde el religioso, el sincretismo arriano.

Se desbarata así el criterio trasnochado según el cual habían supuesto los historiadores que el arrianismo había desaparecido de España con la abjuración de Recaredo. Habían aceptado la verdad oficial de los obispos y de los reyes godos, sin molestarse en averiguar la realidad del pueblo español. Demostraba la revolución no sólo el hecho de una disconformidad con lo anterior, sino que los poquísimos textos hispanos arrianos que conocemos, pertenecen a esta época y al siglo IX. Ya en su juventud se había percatado Menéndez y Pelayo de que la obra del teólogo de la Escuela de Córdoba, Esperaindeo, había sido escrita para refutar proposiciones arrianas. Había pues herejes en Andalucía por aquellas fechas tan tardías. Lo confirmaba también su contemporáneo, el abate Sansón, en su libro *Apologeticus,* escrito hacia 864. Se cita en el mismo el único texto de la liturgia arriana que conocemos.

Tenía por objeto la obra oponerse a las proposiciones heréticas del obispo de Málaga, Hostegesis, su enemigo personal. De la pequeña guerra teológica y panfletaria a que dio lugar, aprendemos que los partidarios del malagueño cantaban una antífona que pertenecía a la tradición arriana. Se dice en ella que Cristo había sido concebido en el corazón y no en el útero de la Virgen; de lo que se había retractado el obispo priscilianista, Sinfosius, en su abjuración en el III Concilio de Toledo. Se mantenía pues en el IX lo que ya era artículo de fe en el VI: El nacimiento de Cristo era extranatural, porque le era imposible nacer físicamente, «*innascibilis*». Nos ha llegado este texto litúrgico arriano en una frase de Hostegesis que cita el abate Sansón en su libro.

He aquí la antífona: *O quan magnum miraculum inauditum!, virtus de coelo prospexit: obumbravit uterum Virginis, potens est majestas includi intra cubiculum cordis januis clausis.* «¡Oh cuán grande y extraordinario milagro! La virtud del Cielo nos observa: Cerró el útero de la Virgen, siendo capaz la majestad divina de encerrarse en el aposento del corazón, tras haber cerrado las puertas» [217].

La leyenda grabada en las monedas de principios del VIII posee un sabor bíblico indiscutible. Se puede comparar con un versículo de Isaías, el 21 del capítulo 45 de la Vulgata. Es estrictamente unitario. Dice el texto arriano: *In domine domini non deus nisi deus solus sapiens, non deo similis alius.* La traducción de San Jerónimo pone en boca del Señor las siguientes palabras: *Numquid non ego Dominus? Et non est ultra Deus absque me! Deus justus et salvans non est*

praeter me... quia ego Deus et non est alius. «¿Por ventura no soy yo el Señor? No hay otro Dios sino yo. No hay Dios justo, ni salvador sino yo... Porque soy Dios y no hay otro.» En su tiempo hacían uso los arrianos de este texto de Isaías para predicar el unitarismo a los trinitarios. Lo sabemos por el abate Sansón que lo comenta en su *Apologeticus* para oponerle su propia argumentación [218].

Sin embargo, se sitúa el verdadero interés de la leyenda en su intención agresiva. Esto es la clave del problema. Existe, en efecto, un gran contraste entre la proposición arriana y el dicho clásico del Islam: «Existe un solo Dios». En su simplicidad demuestra una gran sabiduría. Serena respira la paz. Pueden aceptarla todos los monoteístas. En otros términos, la concepción islámica es post-revolucionaria. Aparece cuando el enemigo, vencido o convencido, ya ha desaparecido. Al contrario, la fórmula arriana apunta a la guerra civil y las discusiones teológicas. Ofensiva es la frase: *Non deo similis alius.* No puede existir otro dios que le sea parecido. ¿Quiénes podían ser estos otros dioses, si no lo eran las personas de la Santa Trinidad? Pues, para los arrianos —y claro está para sus seguidores, los musulmanes—, los trinitarios son asimilados a los triteístas, «*porque afirman que lo mismo existen tres personas en la Santa Trinidad, lo mismo existen tres dioses*» (San Isidoro: *Etimologías*). La fórmula arriana establecía así un eslabón entre esta opinión premusulmana y el puro mahometismo [219].

El carácter unitario y antitrinitario de las monedas del siglo VIII está confirmado por la presencia de un símbolo, una estrella de ocho puntas, que está colocado en el centro de una de las caras, la que lleva la leyenda formando orla. ¿Cuál era la significación de este signo astronómico? Por lo menos revela su gran importancia. Pues una moneda representa la soberanía de un poder constituido. Por otra parte el símbolo formado por una imagen aventaja a la escritura en las masas analfabetas que componían la mayoría de los súbditos de una nación. Dada la situación en que se encontraba España, asolada por la guerra civil, enardecida por una revolución que transformaba su sociedad, era de suponer que los rasgos simbólicos de las mismas estarían con intención acentuados. Mas, nos es fácil ahora descifrar el enigma. Por las enseñanzas que hemos adquirido acerca de las manifestaciones del estilo gnóstico, podemos comprender el sentido disimulado en estas enigmáticas estrellas de ocho puntas.

Se halla el nudo de la cuestión en la interpretación que debe darse a la imagen representada. ¿Se trata de una sencilla estrella? Si fuera así, las búsquedas que hemos realizado durante tanto tiempo serían infructuosas. ¿Qué signo podría alcanzar en la competición religiosa la

manifestación de un atributo astronómico? Al contrario, si las puntas de la estrella son asimiladas a los reflejos del sol y al astro que nos ilumina, entonces todo se aclara. Se puede seguir desde la protohistoria la evolución del mito solar. Los signos que han representado al astro, se han ido esquematizando cada vez más, es decir, aproximándose a lo que tenemos por costumbre concebir como una estrella. Sabemos, por otra parte, que el simbolismo solar ha acabado por expresar conceptos superiores. Resumimos todas estas representaciones en el esquema siguiente, en donde una estrella, es decir, el sol, estaría en estrecha relación con la leyenda grabada en la moneda: el símbolo unitario.

Moneda ibérica:	Estrella-sol-toro	= Potencia genésica.
Moneda romana:	Emperador aureolado con rayos solares	= Culto del jefe del Estado.
Símbolo religioso:	Cristo aureolado con rayos solares	= El Logos o el demiurgo en los gnósticos.

Para los cristianos el sol se convierte en luz divina que ilumina a los fieles.

Para los premusulmanes el sol se convierte en el símbolo de la unicidad.

Como los hombres que ostentan el poder o luchan por el poder pertenecen a un amplísimo movimiento de opinión unitaria, fundiéndose hacia normas similares, de aquí un sincretismo, el símbolo del unitarismo se convierte para sus fines en una señal de adhesión. Para ellos, el sol ya no es Cristo, ni el Logos, ni un demiurgo cualquiera, es sencillamente la imagen de la divinidad, unipersonal y metafísica. El Creador no es asimilado a un hombre, sino a una concepción abstracta. El sol representa a Dios, el único.

En la divergencia de conceptos, en la crisis que se cierne por doquier, se desvanece poco a poco el símbolo cristiano. La luz, representación de Cristo, se convierte en una enseñanza casi esotérica [220]. En el curso de la competición religiosa que adquiere cada vez mayor violencia, tienen que levantar los cristianos otra insignia que no sea tan sutil y misteriosa. Rada, el historiador de la monarquía visigótica, ha discernido la señal de adhesión que les distinguía en la reproducción de las dos letras del alfabeto griego: el alfa y el omega, que se hallan en abundancia en los monumentos y en los objetos cristianos de la época. Asienta sus raíces el símbolo en las palabras de Cristo en el *Evangelio* de San Juan: *Soy el alfa y el omega, el principio y el fin.*

A veces bastaba el empleo de una sola letra [221]. En la competición religiosa que iba en el siglo VIII a convertirse en guerra civil, la estrella de ocho puntas y el alfa y el omega serán los símbolos de los dos partidos en pugna. La minoría cristiana fue destrozada por los unitarios; pero esta lucha, larga y tenaz, que ya se había adelantado en las provincias asiáticas, conmovió a Occidente entero. En la efervescencia de las pasiones sueltas sin freno, no pudo alguien resistir a la tentación de emplear como arma de combate la mentira y la falsificación. En estos años aparecen las primeras interpolaciones de la Vulgata, trufada con el célebre *comma johanneum.* Había leído el autor probablemente a Prisciliano y en sus textos encontró el argumento para impresionar a los inadvertidos y a los indecisos con una consagración evangélica de la Trinidad, que no existe en los textos originales. Testimonia este episodio el drama de la lucha emprendida, en la que se esforzaban en convertir en buena la mala fe.

9. *LA EVOLUCION DE LAS IDEAS EN LA PENINSULA IBERICA: EL SINCRETISMO MUSULMAN*

La propagación del Islam en la Península Ibérica se ha realizado muy lentamente. Los testimonios de la Escuela de Córdoba. Ignoran los escritores cristianos de Córdoba en toda la primera parte del siglo IX la existencia de Mahoma.

El viaje de San Eulogio a Navarra y su descubrimiento de la existencia de un profeta llamado Mahoma.

La política de arabización emprendida por Abd al Ramán II. Las primeras manifestaciones externas del Islam en Andalucía occidental, descritas por los autores cristianos. El lento proceso de islamización.

En el curso del siglo VIII se convierte España en un crisol de ideas y de convulsiones religiosas que van a acelerar su transformación. Para comprender la naturaleza y el alcance posterior de estos acontecimientos, hay que compararlos con las guerras de religión del siglo XVI en Occidente. Se sienten, por otra parte, los efectos de un empuje revolucionario que estudiaremos en el próximo capítulo. Desde el punto de vista de la evolución de las ideas, después de un largo desasosiego, se establece poco a poco un equilibrio. En razón de las fuerzas que lo han creado, se constituye un sincretismo cuya ideología preponderante es arriana. Se mantendrá esta situación por varios siglos, en los cuales a pesar de la evolución de los conceptos hacia un sincretismo musulmán, tal como hoy día lo concebimos, se destaca con extraordinaria nitidez un estilo propio. Como lo hemos apreciado ya, la esencia de estas energías tenía larga ascendencia, pero brotaron en tallos ya crecientes en la crisis que fue debilitando

la monarquía visigótica, cuyo proceso ignoramos por falta de rastros. Con el VIII desarrolláronse, para empezar a florecer en el siglo IX. Lograron en el X y en el XI su mayor exuberancia, alcanzando sus manifestaciones las altas cimas que en el curso de la historia ha podido dominar el genio humano.

En contraste con el Occidente cristiano era debida esta situación privilegiada al equilibrio que caracteriza al sincretismo arriano. Brevemente se podría enunciar que se distingue por la creencia en un Dios único, que puede revestir para ciertos espíritus distinguidos los atributos de un ser metafísico, y para el común de los mortales el paternalismo de un patriarca ultraterrestre, atento a las acciones de los hombres que recompensa o castiga. Ningún dogma abstracto o extravagante. Nada de reglas sociales rigurosas que desbordan los principios naturales o biológicos que estructuran una sociedad sana. En razón de la importancia de su herencia cultural posee una plasticidad, en una palabra, una sensibilidad que le mantiene abierto a todas las impresiones sensitivas o intelectuales, las cuales pueden llegar de tierras lejanas, renombradas por sus riquezas y por la potencia creadora de su civilización. Gozaba así el sincretismo arriano de una independencia que no solamente permitía la florescencia de un criterio propio, el cual, de acuerdo con sus convicciones, apunta hacia el libre examen y facilita el armonioso desarrollo del juicio crítico que favorece el brote y lozanía de las ciencias, sino también la madurez de nuevas concepciones filosóficas. Para encontrar en la historia esta libertad de juicio, limitada, sin embargo, por una creencia razonada en la divinidad, hay que comparar estos tiempos con los del siglo XVIII, esclarecidos por el deísmo de Newton y de su escuela.

Desde el principio del siglo VIII hasta el fin del siglo XI, nuevas concepciones religiosas desde Oriente siguen rompiendo sobre España en oleadas sucesivas. Debieron probablemente de aparecer entonces los primeros propagandistas de Mahoma. Empezarían su labor de proselitismo. A grandes rasgos nada en cuanto a sus creencias les separa de los hispanos unitarios. «*Aquel que cree,* escribe en el principio del siglo siguiente El Xahid, *y confiesa que Dios es incorporal, invisible físicamente e incapaz de cometer una injusticia y de amar los pecados de los hombres, es ya un musulmán*» [222]. El solo punto litigioso es mínimo, casi subalterno. Trata simplemente de la existencia de un Profeta y de ciertas normas de conducta religiosa que ha establecido. Inspirado por la divinidad, las ha reunido en un libro. De manera imperceptible desde nuestra actual atalaya, se desliza el sincretismo arriano hacia el musulmán. Mas esta acción se ha realizado muy lentamente [223].

Poseemos una escasa, mas precisa documentación que nos permite seguir la lenta infiltración de los principios coránicos en la sociedad hispana. Jamás hubieran sido asimiladas estas prescripciones si hubieran formado una doctrina rígida, como ocurrió más tarde, sobre todo aquellas que eran contrarias a las costumbres de las poblaciones como la de beber vino, si una acción política no hubiera acelerado su imposición; lo que Marçais ha llamado en estas latitudes la contrarreforma musulmana, traída a Andalucía desde Mauritania por los almoravides. Mas entonces la anterior plasticidad ha desaparecido. Han cristalizado los conceptos en un dogma. Por imperativo de su evolución tendrían que ser rígidos y formalistas, como le ocurre en la historia a toda contrarreforma.

No podemos describir la evolución de las ideas en la época del Califato. Es tema demasiado alejado de nuestros propósitos. Nos basta con demostrar la lenta propagación de los principios coránicos en el curso de los siglos anteriores, sobre todo en el IX, del que tenemos noticias fidedignas. Esto constituye un argumento decisivo para las tesis que defendemos. Pues, si en 711 hubiera sido España invadida por ejércitos árabes y musulmanes, si por otra parte se hubieran hecho sus jefes con el poder, hubieran sido inmediatamente impuestos los principios coránicos sobre las poblaciones, como anteriormente los reyes godos y los obispos habían sujeto la nación al cristianismo trinitario. A defecto de textos arábigos —que no los tenemos— tendríamos noticias de estas leyes y demás servidumbres por los textos cristianos que se conservan. Su reacción hubiera sido fulminante y tajante. No ha sido así.

Se custodian en las bibliotecas textos teológicos que pertenecen a finales del siglo VIII y a la primera parte del siglo IX. No hacen mención alguna ni de Mahoma, ni de su doctrina. Son lo bastante numerosos para formar una pequeña colección. Si se apartan algunos que tienen por objeto la propagación de ciertas doctrinas heréticas, como los escritos de Migecio, de Félix y de Elipando, son la mayoría ortodoxos y han sido publicados para rechazar las herejías que estaban de moda. Mas ¡oh maravilla! no se descubre en sus páginas nada que recuerde a las doctrinas de Mahoma, que hubieran debido ser, en Occidente por lo menos, la herejía por antonomasia.

Parecería en el orden natural de las actividades humanas que si amplias regiones de esta parte de la cuenca mediterránea hubieran sido invadidas a principios del siglo VIII por el mahometismo, en lugar de acalorarse por asuntos secundarios, hubieran debido estos teólogos aunar sus esfuerzos para combatir la nueva doctrina que se anunciaba ya de importancia principal. No lo han hecho. De una parte,

porque jamás existió en aquellas fechas la tal invasión; de otra, porque la herejía tradicional que había evolucionado hacia el sincretismo arriano no era ninguna novedad. Lo nuevo era el adopcionismo, que había trastornado el mundo religioso de Occidente en la segunda parte del siglo VIII. La concepción según la cual había sido adoptado Cristo por Dios Padre, tesis recientemente expuesta por Félix, obispo de Urgel, y por Elipando, arzobispo de Toledo, genéticamente hablando tenía sus raíces en el nestorianismo; mas, en razón del amplio movimiento de ideas que hemos descrito, se reducía a una variante sutil del sincretismo arriano con sus deducciones antitrinitarias y su racionalismo.

En realidad, no se necesitaban en aquellos días ultrasensibilizados por las contiendas y las discusiones religiosas ideas geniales para conmover a los espíritus. De 774 a 785 se propone demostrar un extraño personaje, llamado Migecio, con el apoyo de textos bíblicos, que la Santa Trinidad está compuesta por los tres personajes siguientes: David, Jesús y San Pablo. Resulta tan magna sugestión interesante para muchos. Se alarma el papa Adriano I. Manda un legado a España, Egila, para enderezar la situación y para encarrilar a los descarriados. Poseemos dos cartas que le dirige dándole instrucciones. Precisa con claridad sus ideas para combatir el desorden que existe en las filas trinitarias de la península. Así, hace referencia al peligro que amenaza a los trinitarios por causa de la frecuentación de los judíos y de los paganos: *Multi dicentes catholicos se communem vitam gerentes con Judaeis et non baptizatis paganis* [224]. No menciona a los musulmanes y un hombre avisado como el Papa no podía en aquellas fechas confundirlos con los paganos no bautizados. ¡Todo fue en balde! No abjuró Migecio. Al contrario, se pasó el Legado con sus bulas y sus cartas al campo de los partidarios de esta nueva trinidad.

Hacia el final de su vida, cuando tenía 82 años, dirige Elipando una carta a los obispos de las Galias para convencerles de la verdad de su doctrina. En las últimas líneas de su larga exposición anatematiza a todos aquellos que para él son herejes notorios: naturalmente los adversarios de su doctrina, luego los sabelianos, los partidarios de Arrio, los maniqueos y sus enemigos personales, Beato de Liébana y su acólito, el asno de Eterio, obispo de Osma. No son objeto de sus anatemas los musulmanes. Era Elipando arzobispo de Toledo desde 784. Estaba entonces gobernada España o parte de ella por Abd al Ramán I y sus sucesores. Toledo se hallaba bajo su jurisdicción. Según la historia clásica el Islam y el árabe habían sido impuestos a las poblaciones por el hierro y el fuego. Nuestro eclesiástico por su edad ha conocido en su juventud las secuelas de la invasión y los

disturbios que la han seguido. Cohabita con los musulmanes. Por su cargo no puede ignorar la doctrina de Mahoma, mantendrá relaciones frecuentes con sus partidarios. Y, sin embargo, no suelta la menor alusión referente a estas gentes y a sus ideas. Por otra parte el texto que comentamos está dirigido a personalidades extranjeras, lo que le daba una completa independencia con respecto al Emir y a sus auxiliares. Es probable que ignoraran el gesto y el alcance del escrito mandado por el jefe religioso cristiano... y acaso ¡el idioma en que estaba escrito! ¿No es esto extraordinario? [225]

En el curso de la Alta Edad Media hasta el siglo XV, dos fuertes minorías religiosas han conseguido mantenerse y hasta prosperar en una sociedad dominada en un principio por los arrianos, luego por los musulmanes. Fueron las familias judías y mozárabes, quienes conservaban la tradición de la Iglesia trinitaria visigótica. No se debe concebir la existencia de estas minorías como si vivieran a espaldas de la nación: la una recluida en sus «ghettos», la otra enterrada en unas catacumbas. Aprovechándose del carácter «liberal» que ha distinguido al sincretismo arriano y a sus clases dirigentes, ha florecido la cultura judía de modo extraordinario y la minoría trinitaria ha coexistido pacíficamente con los unitarios. En los siglos IX y X, las relaciones de sus autoridades religiosas con el poder público son constantes. Nos enseñan los escritos que conservamos de la Escuela de Córdoba, así como otros testimonios, el papel importante desempeñado por la minoría cristiana que vivía bajo la autoridad de los emires. Ha intervenido hasta en la política de la nación. Por otra parte, algunos acontecimientos históricos, como la existencia de un reino cristiano en Ronda a finales del IX, no pueden tampoco menospreciarse. Son de sobra conocidos. Y, sin embargo, sorprendido quedará el lector al saber que las obras cristianas, escritas por personalidades de la primera parte del siglo IX como las del abate Esperaindeo, no sueltan prenda ni sobre Mahoma, ni sobre su doctrina.

En una sociedad musulmana, desde lo alto de su minarete canta varias veces al día el almuédano los loores de Alá y de su Profeta. En estas condiciones es muy extraño que estos intelectuales no hayan sido acuciados por la curiosidad de saber algo de este personaje, cuya importancia para sus adversarios era tan grande como la de Jesús para sus propias convicciones. Mucho se extraña de ello García Villada. No entiende la falta de celo intelectual por parte de estos autores: Descontando algunos párrafos referentes a una supuesta refutación del mahometismo (lo de supuesta es nuestro), no se guarda escrito alguno dirigido en contra de la doctrina islámica. Y estos

párrafos tienden, más que al estudio de la doctrina, «*a desacreditar la abyecta moral de la secta...*» [226].

Veremos más adelante en qué consistió esta refutación del mahometismo. Por ahora, nos basta con apuntar la siguiente observación: Asfixiado por el rígido coselete de la historia clásica, no podía el especialista de estos tiempos difíciles encontrar explicación alguna a los diversos hechos que se presentan en sus lecturas. Mas, si se desprende del mito, todo se encaja y se explica.

Nadie puede dudar del celo y del proselitismo de los autores de la Escuela de Córdoba. Alentados por una fe, acaso ciega y exagerada, han conmovido a sus lectores con tal pasión que algunos de ellos han buscado el martirio en los templos de sus adversarios, en donde penetraban para profanarlos con insultos. De tal suerte que no se trataba de un martirio, sino de un suicidio [227]. Esta predicación peligrosa llevada a cabo por el más importante de los intelectuales cordobeses, San Eulogio, fue causa de una agitación popular (851-859) que se acabó con su condena hecha por sus superiores eclesiásticos y por los poderes públicos. Le ajusticiaron en 859.

No se puede reprochar a estos cristianos su desidia. Al contrario, se han esforzado por todos los medios que disponían en espolear la fe en Cristo. Testimonian sus escritos la efervescencia de sus ideas. Pero el hecho de que esta resurgencia haya fracasado, no implica su existencia. Entonces surge inmediatamente la pregunta a los labios: ¿Por qué estos escritores, cultos y enterados, no han cogido el toro por los cuernos, como vulgarmente se dice, y en lugar de emprender una predicación insensata, por qué no se han esforzado en demostrar los errores del Islam?

La acción acertada o no, el fallo o la realización de una obra, emprendida por un individuo aislado puede interpretarse como un acto particular, sin alcance social. Mas, cuando se trata de una escuela que ha producido una literatura, de un conjunto de personalidades cuyo ideal era la defensa del cristianismo, la extrañeza sentida por el historiador contemporáneo no es una atenuante para su incomprensión. Desvanecida la primera impresión debe enfrentarse con las mismísimas bases de la cuestión. En nuestro caso, en la mano el hilo conductor para no perderse en el laberinto, no era ya posible tropezar. Entonces, metido en sí mismo, surge la sospecha. ¿Será legítimo preguntarse por qué razones estos distinguidos propagandistas no se han enzarzado en enfadosas discusiones?

Hubiera sido correcta la pregunta si hubiera habido una brutal aparición de ideas nuevas. Basta con leerlos para valorar su entusiasmo y comprender que en tal caso hubieran embestido en contra del ene-

migo con toda la potencia de su genio. Pero ahí está: No existía un enemigo nuevo. Nada importante asomaba al horizonte. Ninguna nueva doctrina revolucionaria perturbaba los espíritus. El adversario que en el siglo pasado se había hecho dueño del poder, no era un desconocido. El foso que separaba a los cristianos unitarios de los trinitarios, existía nada menos que desde el año 325, fecha del Concilio de Nicea. Los argumentos empleados en contra de los arrianos componían una máquina de guerra de enormes dimensiones. Era conocida por demás. ¿Para qué escribir nuevas disertaciones? ¿Qué se podía añadir a lo ya dicho? Existían autores, libros, una enseñanza, una tradición. En el siglo IX discusiones teológicas acerca de la Santa Trinidad no tenían ya objeto. Después de las guerras civiles del VIII en las que el carácter político a la larga se había impuesto al religioso, las posturas en los dos bandos estaban petrificadas para siempre. ¿Por qué volver sobre problemas que no interesaban a la opinión, como el curso de los acontecimientos lo demostraba? Ocurría entonces como en nuestros días en que las discusiones entre protestantes y católicos no interesan al público. Así se explica que estos escritores de la Escuela de Córdoba no se hayan concertado para emprender una acción en contra del arrianismo. Era anticuado. Bastaba, sin embargo, que surgiera una nueva concepción, aunque de escasa envergadura, para que manifestaran inmediatamente una reacción.

Se conserva una carta del escritor cordobés Alvaro, dirigida a su maestro, el teólogo de la Escuela de Córdoba Esperaindeo. Estima el padre José Madoz que es anterior a 840 [228]. En estas fechas era nuestro abate un hombre maduro. San Eulogio en un texto escrito en 851 le llama anciano: *senex et magister nostra* [229]. Se desprende de ello que la actividad del maestro se ha desarrollado en la primera parte del siglo en que ha educado y formado a sus discípulos. Le pide Alvaro en su carta que le preste el concurso de su erudición para refutar las teorías «*nebulosas y nefandas*» (*qualiter haeresis eorum nebulosa et nefanda:* a retener la palabra «nebulosa») de ciertos heréticos que llegan en su extravagancia a negar la divinidad de Cristo, escudándose tras un texto de San Mateo acerca del fin del mundo. *De die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli coelorum, neque filius, nisi pater solus* (XXIV, 36). «En cuanto al día y a la hora nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, tan sólo el Padre» [230]. Describe las proposiciones que propagan: *Trinum in unitate et Unum in Trinitate Deum non credunt; Profetarum dicta renuunt; Doctorum dogma rejiciunt; Evangelium se suscipere dicunt...* «No creen que una Trinidad pueda componer una unidad, ni una unidad una Trinidad;

repudian las palabras de los profetas; rechazan los dogmas de los doctores; aseguran que admiten el Evangelio» [231].

No puede haber duda alguna. La herejía descrita por Alvaro es el arrianismo. Lo nuevo para aquellas gentes, era la argumentación de un texto evangélico que ha podido ser interpolado [232]. Los herejes descritos por Alvaro no eran mahometanos, pues admiten el Evangelio. Tampoco se hacen alusiones ni en esta carta de Alvaro ni en la contestación de Esperaindeo al Islam. Hecho mucho más grave y significativo, escribe el teólogo un pequeño tratado sobre la Trinidad que conocemos por haber sido incluido en un texto de San Eulogio [233]. Hace una alusión al monoteísmo judaico: *sicut judaei unam personam adorant.* Silencio absoluto sobre el monoteísmo islámico hecho extraordinario en un teólogo que defiende en tierra mahometana (como se nos asegura) el dogma de la Santa Trinidad. Se contenta Esperaindeo, luego de haber expuesto la doctrina ortodoxa, con concluir: *Sic qui blasphemant Spiritum Sanctum non sunt christiani.* «Aquellos que blasfeman así en contra del Espíritu Santo no son cristianos.» En una palabra, las discusiones acerca del arrianismo, cuando surge algo que parece nuevo, continúan en la primera parte del siglo IX, como si anteriormente nada hubiera ocurrido.

Cuando más tarde, hacia 860, escribe Alvaro la vida de San Eulogio, comentará el gran saber de su amigo en los siguientes términos: *Quae enim illi non potuere volumina? Quae potuerunt eum littere ingenia Catholicorum, Philosophorum, haereticorum nas (nec) non gentilium?* «¿Qué libros no había leído? ¿Qué ingenios entre los católicos, entre los filósofos, entre los herejes, como entre los paganos, cuyas obras no hubiera saboreado?» No cita a los mahometanos.

Si en estos años se hubiera propagado el Islam como un cuerpo de doctrina, con el apoyo de textos condensados en un solo libro, el Corán, si en realidad hubieran padecido los españoles una invasión de extranjeros que les hubieran impuesto una nueva religión, acontecimientos que eran anteriores en siglo y medio a las obras que comentamos, hubieran hecho sus autores mención de los mismos. Los hubieran criticado, combatido y refutado. Ahí están los manuscritos de la época. No lo han hecho.

¿Débese concluir que en la primera parte del siglo IX no se había infiltrado la influencia mahometana en la península? Afirmarlo sería temerario, pues sabemos por la evolución de ideas de las que tenemos una información cierta, que el sincretismo arriano evolucionaba hacia el sincretismo musulmán. Aun, ante el hecho de una gravísima dificultad, como lo es la ausencia de documentación en el siglo VIII, correcta sería la deducción, pues tenemos dos puntos que están si-

tuados en la misma curva de evolución y sabemos sin duda alguna que desciende el Islam, genéticamente hablando, del cristianismo unitario. Por consiguiente se debe suponer que la penetración de los principios coránicos se realizaba desde hacía tiempo; pero no de modo uniforme en todas las regiones peninsulares, pues las favorecidas por la geografía serían privilegiadas. Tampoco es temerario suponer que los primeros contactos se realizarían a orillas del Mediterráneo antes del mismo siglo VIII. Pues la expansión del Islam no se ha impuesto por obra de ejércitos extranjeros, sino por la acción de ideas-fuerza. Se ha deslizado y luego ha prosperado en virtud de la misma dinámica que ha regido y rige hoy día la propagación de movimientos similares. En un medio favorable se ha difundido la idea por actos anónimos y muchas veces oscuros.

Nada sabemos acerca de la propagación del cristianismo en la Península Ibérica durante los primeros siglos. Surge de repente en el IV, como por obra de una explosión. Ocurrió lo mismo con la difusión del Islam. Ante la ausencia de textos, latinos y árabes, en siglo y medio, lo menos que se puede enunciar es que ha sido predicado en un ambiente propicio por oscuros propagandistas; por lo cual no han dejado de esta acción rastro alguno.

Por otra parte, nos consta por la observación de fenómenos análogos ocurridos en el curso de la historia, que se disimula este proselitismo anónimo a los ojos de los contemporáneos bajo la cubierta de una densa confusión. Aun hoy día, en que la instrucción y la facilidad de las comunicaciones, por consiguiente el intercambio de las ideas, han predispuesto el espíritu de las gentes a una mayor agilidad, se requirió un cierto tiempo para que aprendiera el público a distinguir en la acción social los adheridos a las diversas teorías. Hemos conocido en nuestra juventud a personas selectas por su instrucción y hasta por sus cargos que confundían a los anarquistas con los partidarios de la segunda o de la tercera Internacional. ¿Qué sería en el siglo IX en que las gentes, hasta las más cultas, disponían de escasos medios informativos...? Se requería una linterna muy bien encendida y un ojo avizor excelente para discernir en aquellos tiempos un arriano, un premusulmán y un auténtico creyente. Tanto más que en muchos años compondrían éstos una pequeña minoría.

Así se explica el silencio de nuestros escritores cristianos. No tenían que refutar el Islam por la sencilla razón de que no se traslucía aún a los ojos de la masa como la doctrina sobre la cual se asentaba una nueva religión. Sólo se levantaba terrible y temible, según sus manifestaciones, la contaminación de las costumbres. Pero tampoco se trataba de ninguna novedad ya que se uncían con sus sabias y pintorescas decla-

maciones a una retórica de saber gnóstico que estaba en el candelero desde los primeros concilios visigóticos. No se enzarzaban en una polémica acerca del derecho de familia, monógamo o polígamo, como lo estudiaremos en próximo capítulo. Peroraban acerca de un ambiente social referente al sexo que en el idioma actual se traduciría... «por una mayor libertad de las costumbres». Lo que llama el padre García Villada *la abyecta moral de la secta,* era sencillamente una distinta concepción de la vida. Ahora bien, es acaso en esta centenaria polémica cuando puede surgir la primera alusión, velada y oscura, acerca de la enseñanza de un Profeta que se puede hallar en estos textos de la primera parte del siglo IX.

En su *Memorialis sanctorum,* cuyas dos primeras partes han sido escritas en 851 y la tercera en 856, introduce Eulogio en el primer libro algunos párrafos del abate Esperaindeo que estaban encaminados en contra de la herejía. Se esfuerza en refutar la proposición arriana que negaba la Inmaculada Concepción; luego dirigía sus tiros en contra de la imagen corriente en aquel tiempo, según la cual para hacerse entender de las gentes sencillas acorazadas contra cualquier misticismo, se comparaban los placeres de la otra vida en el Paraíso con las voluptuosidades sexuales en esta tierra. Contra lo cual, el ceño fruncido, dictaminaba nuestro teólogo: *Hoc non erit paradisus, sed lupanar.* Pertenece esta concepción lujuriosa del Paraíso al mundo sugerido por el Profeta. Mas, ¿es la idea original suya o se trata de un lugar común como ya lo han sugerido varios eruditos? Es probable que haya sido utilizado el concepto por sectas religiosas orientales muy antiguas. Acaso lo empleasen ciertos partidarios del arrianismo. Mahoma como en tantos otros casos hubiera asimilado la idea y la hubiera incluido en las descripciones del Paraíso que inserta en el Corán. Para ello se adiestraba en un procedimiento de escuela propio de las civilizaciones semitas que se puede estudiar desde el Cantar de los Cantares hasta las Mil y Una Noches. Sea lo que fuere, en el mejor de los casos Esperaindeo ha oído campanas, pues ignora el Islam. Indicaría su alusión que las ideas pertenecientes al mundo islámico estaban en el aire, como vulgarmente se dice. Para estos intelectuales cristianos no están aún estructuradas en una doctrina precisa [234].

* * *

Han ignorado los autores cristianos de la Escuela de Córdoba la existencia de Mahoma en la primera parte del siglo IX. Es en el año 849, es decir, cuando la obra de Esperaindeo había sido copiada y difundida, cuando uno de ellos adquiere algunos datos acerca del

Profeta. Mas ¡oh maravilla! no los ha recogido en su tierra natal. ¡Ha adquirido este conocimiento en el extranjero!

Se conserva acerca de este hecho una documentación segura y precisa. Nos permite fijar con certeza el año en que obtuvieron los cristianos de Córdoba algunas nociones sobre la vida de Mahoma y algunas ideas acerca de su doctrina. Consta así con absoluta certeza que los intelectuales de la minoría cristiana que vivía en Córdoba, la capital de los emires, jamás habían oído hablar anteriormente del Profeta, ni de su predicación. Más aún, las noticias que entonces alcanzaron eran incompletas, legendarias y envueltas en mentiras traídas con mala fe por un adversario que ignoraba los escrúpulos.

Hacia la mitad del siglo, por el año 848, cuando Eulogio se encontraba en Córdoba, conmovieron a su familia grandes inquietudes. Por motivos comerciales dos de sus hermanos habían ido a las Galias y a Germania. En mucho tiempo no habían mandado noticia alguna. Para tranquilizar a su madre sale Eulogio en su busca, acompañado por el diácono Teudemundo. Llegados a Cataluña, no pudieron nuestros viajeros proseguir el viaje. Guerreaba entonces el conde de Barcelona, aliado de Abd al Ramán II, contra los ejércitos de Carlos el Calvo. Era imposible cruzar los Pirineos. Se dirigieron entonces a Navarra para penetrar en Francia por los puertos de aquella región. Pero también allí combatían los vascos contra sus vecinos del norte. La frontera estaba cerrada. Se vieron pues obligados nuestros amigos a renunciar a sus propósitos. En el tiempo de su estancia en Pamplona hizo conocimiento Eulogio con el obispo de la ciudad, Vilesinde, con quien estrechó la amistad. Con su ayuda aprovechó la oportunidad que se le presentaba para visitar los monasterios de la provincia y para instruirse en sus bibliotecas. De regreso, se pararon nuestros viajeros en Zaragoza y tuvieron allí la suerte de saber por unos mercaderes franceses que los dos hermanos se hallaban en Maguncia, con buena salud. Volvieron a Córdoba en donde pronto les alcanzaron los que habían ido a buscar [235].

Como tiene este viaje una importancia grandísima para las tesis que defendemos, conviene determinar su fecha exacta. No presenta mayores dificultades el averiguarla, porque en los documentos que se conservan se hace referencia a acontecimientos políticos conocidos. Por esto, desde el padre Flórez han datado la mayoría de los autores la fecha de salida de Córdoba de los viajeros en el curso del año 848 [236]. De vuelta a su casa escribió Eulogio una larga carta a Vilensinde, obispo de Pamplona, texto que se conserva y es tanto más precioso cuanto que nos da los pormenores del viaje que acabamos de describir [237].

No se puede dudar de su autenticidad. Ha sido escrita después de su estancia en Navarra, pues hace referencia el autor a la acogida que le hizo el prelado. Por otra parte, como nos lo confirma Alvaro en la biografía de su amigo, no ha emprendido en los pocos años que le quedaban de vida otra excursión por los Pirineos. Nos reseña Eulogio que confía su mensaje a Galindo Enniconis, amigo suyo, que se vuelve a su tierra vasca. La fecha es el 15 de noviembre de 851. Sánchez Albornoz ha confirmado estos datos y su fecha con el testimonio del gran escritor Ibn Hayán que vivía en Córdoba en el siglo XI. En su obra *Muqtabis,* nos dice que el amigo de Eulogio era hijo del rey de Navarra. Vencido en un combate por Abd al Ramán II estaba en la capital del reino, no atreviéndose a presentarse en su casa. Mas, en el año 851 su padre Iñigo muere y Galindo se apresura a regresar a su tierra, llevando la carta de Eulogio y muchas reliquias, sin duda para hacerse perdonar más fácilmente por su derrota [238].

Con estos datos se puede concluir que se hallaba Eulogio en Navarra entre los años 849 y 851, en donde gozaba de la hospitalidad de los monjes. Como alojábase en el monasterio de Leyre, uno de los más célebres de la región, hizo en su librería un hallazgo extraordinario. Lo relata él mismo en su *Apologeticum martyrum* que escribió algún tiempo después de este viaje, en 857.

§ 15. *Cum esse olim in Pampilonensi oppido positus et apud legerense coenobium demorarer, cunctaque volumina, quae ibi erant, gratia dignoscendi incomperta revolverem; subito in quadam parte cuyusdam opusculi hanc de nefando vate historiolam absque auctoris nomine reperi.*

«Cuando últimamente me hallaba en la ciudad de Pamplona y moraba en el monasterio de Leyre, hojeé todos los libros que estaban allí reunidos, leyendo los para mí desconocidos. De repente, descubrí en una parte cualquiera de un opúsculo anónimo la historieta de un profeta nefando.»

¡Era nada menos que una corta biografía de Mahoma! La impresión sentida por Eulogio con su lectura fue tan grande que se apresuró a copiar el texto y remitirlo a sus amigos andaluces. Durante la redacción de su libro, le añadió este recuerdo autobiográfico para edificación de sus lectores; lo que demuestra la magnitud del impacto experimentado y la importancia que daba a que se conocieran los datos que tanto le habían conmovido. Incluimos la traducción en un capítulo próximo.

Sensación produjo la noticia entre los intelectuales andaluces. Juan Hispalense que vivía en Sevilla, en una de sus cartas a Alvaro de Córdoba, la sexta de su *Epistolario,* le remite un extracto de esta

biografía como si se tratara de una noticia importante que por lo visto ignoraba su corresponsal. Era amigo personal del viajero, pero sin duda le remitió Eulogio la historia a Juan antes que a Alvaro pensando proporcionársela directamente a su regreso. Como se entretuvo en Navarra más de lo propuesto, dio Juan parte de la noticia a su corresponsal cordobés, antes de la llegada del amigo común. Esto se deduce del contexto de la carta de Juan que insinúa un intercambio anterior de noticias: *Dixerimus vobis illam annotationem...* No hay duda de que estas cartas han sido intercambiadas entre 849 y 851 y en esto concuerda José Madoz que ha hecho una edición crítica del *Epistolario.* Ahora bien, los comentarios de estos intelectuales andaluces enseñan que era la noticia para ellos importantísima: lo que demuestra que por estas fechas tan poco conocido era Mahoma en los medios cristianos sevillanos como en los cordobeses [239].

En estas condiciones, la ignorancia de Eulogio no puede atribuirse al carácter de un hombre huraño que mantenía escasas relaciones con la sociedad en que vivía; en una palabra que moraba en la luna más de lo debido. Por circunstancias en verdad extraordinarias, se conservan de estos textos un manuscrito de la segunda parte del siglo IX, casi contemporáneo, y dos manuscritos del X. Por extraños que parezcan al lector los datos que hemos referido, están respaldados por una genuina documentación, como lo son muy pocas noticias de los tiempos remotos.

¿Qué concluir? Creemos razonables las siguientes deducciones: La islamización, acción religiosa posterior a la cultural como se desprende de lo que expondremos en los capítulos siguientes, no estaba por aquellas fechas tan avanzada en la Andalucía occidental, como debía de ocurrir en la oriental, cuyos puertos eran la base del proceso. Esto explica, acaso, los esfuerzos del Abd al Ramán II por acelerarlo con una política cultural de cuya importancia no puede dudarse. Por estas circunstancias, la acción según la cual el sincretismo arriano se deslizaba hacia el musulmán, ha debido de realizarse de modo tan velado que pasó inadvertido para los intelectuales andaluces. Fue después del viaje de Eulogio a Navarra, coincidiendo con otras manifestaciones sociales y religiosas, cuando se dieron cuenta de que tras la fachada de la herejía se escondía algo más.

* * *

Es el año 850 una fecha importante en la historia de las ideas en España, no solamente porque los intelectuales cristianos andaluces toman contacto con el Islam, sino también porque en razón de

circunstancias políticas y comerciales comienza a dar sus frutos la política emprendida por Abd al Ramán II a lo largo de un reinado anterior de treinta años. Como lo apreciaremos en el capítulo siguiente la fisionomía de la nación empieza a cambiar. Adquiere grandes riquezas. Flotas importantes llevan sus mercaderías al Sind, al delta del Indo, y alcanzan hasta la China lejana. Las relaciones con el Próximo Oriente se hacen más y más frecuentes, animadas por el celo del Emir quien mantiene relaciones intelectuales con las personalidades importantes de aquella región. Poetas, escritores, sabios son invitados a venir a España; algunos con subvenciones reales. Envía Bagdad a Córdoba sus bailarinas, sus canciones y sus artistas. Dan a conocer el estilo de canto y danza que está de moda. Llegan también libros de matemáticas y de astronomía. Está dominada España por los encantos orientales, entonces en el apogeo de su expansión, como jamás volvió a suceder en las centurias posteriores. Lo apreciaremos más adelante. El proceso de arabización alcanza a los reinos cristianos del norte. En estas fechas empieza esa revolución en las disciplinas intelectuales que Vossler ha llamado el Primer Renacimiento [240].

En estos años, cuando la atracción del Oriente logra su mayor fuerza, comienza el Islam a difundirse por la península. No han analizado los historiadores las verdaderas dimensiones de esta conversión. Por nuestra parte estamos en condiciones de apreciar el impacto de este proselitismo religioso en los textos de los escritores cordobeses. Pues esta acción no se ha realizado sin choques y reacciones, políticas y religiosas. Nos constan los acontecimientos en el ambiente local de la capital de los emires. Es probable que una islamización acelerada haya provocado una oposición cristiana o arriana que explicaría los incidentes que ocurrieron en España y sobre todo en Andalucía en la segunda parte del siglo IX.

Nadie ignora la importancia de la casualidad en la vida del individuo, pero está siempre en función de los actos particulares. Por imposición de la ley de los grandes números no existe la suerte en los acontecimientos colectivos. Se ha diluido el azar en la masa de los hechos que forman grandes bloques. Cuando supo Eulogio en la biblioteca de Leyre el papel desempeñado por Mahoma en Oriente, se apresuró a comunicar la noticia a sus amigos andaluces. Reaccionaron inmediatamente. Cabe entonces preguntar por las causas de tal emoción. Supongamos que la persona del fundador del Islam no estuviera relacionada con el hallazgo del librito, que se hubiera hecho referencia en el mismo a un profeta cualquiera, de los tantos que pulularon por Oriente, ¿se hubieran conmovido hasta tal punto estos cristianos? Hay que suponer lo contrario. Existía por consiguiente en el caso

de nuestro viajero por Navarra circunstancias particulares, pero también colectivas. Desde nuestra lejana perspectiva, sin un exacto y completo conocimiento del ambiente religioso e intelectual existente en la nación, parecería como si la lectura del opúsculo hubiera sido para Eulogio como un relámpago en la noche oscura. Había surgido una tremenda sospecha en su mente: Tras la tradicional herejía, a cubierto del habla y de las costumbres orientales asimiladas por los arrianos, algo ocurría en su tierra bética.

De regreso a su hogar percibe Eulogio que nuevos peligros amenazan al cristianismo. El nombre de Mahoma y sus extrañas fantasías se propagan a orillas del Guadalquivir con gran publicidad. ¿Cómo oponerse? No disfruta de los elementos requeridos para apreciar lo que separa la doctrina islámica de la herejía tradicional. Se encuentra pues en la imposibilidad de redactar el tratado que le piden los historiadores, como García Villada, que no han entendido el problema planteado. Tanto más que nuestro hombre no goza de las condiciones que debe poseer un teólogo de altura que pudiera con eficacia oponerse a la oleada imperante. Es un puro místico, obseso por una sola idea; lo que le convierte como a tantos otros en un ser atolondrado, algo esquizofrénico; es decir, alejado de la realidad exterior. Se le ocurre pues que el martirio puede ser una barrera capaz de contrarrestar la marejada creciente. ¿No han afirmado las mayores autoridades que ha sido por la gracia de la sangre vertida por los mártires por lo que ha podido la palabra de Cristo vencer al poder imperial y al paganismo? Si antaño así ha ocurrido, ¿por qué no emplear ahora la misma táctica? Se convence Eulogio de que debe divulgar esta enseñanza. Se pone inmediatamente al trabajo. Entre 851 y 857 redacta sucesivamente el *Memoriale sanctorum,* en donde expone el fruto de sus pensamientos, luego el *Documentum martyriale* y finalmente el *Apologeticum martirium*[241].

Logró Eulogio crear la efervescencia que se había propuesto. Almas exaltadas, sobre todo tiernas muchachas, penetran en los templos de los herejes (la palabra mezquita aún no es empleada) para provocar a los fieles allí congregados con insultos y palabras inoportunas. No eran despedazadas en el acto por la ira de la muchedumbre, como fue norma en otras circunstancias de tiempo y de lugar. Eran conducidas al juez que las condenaba a muerte. Produjo la predicación de Eulogio una verdadera epidemia. Mas este heroísmo suicida que sin duda pertenece a los fenómenos de psicosis colectiva no logró parar ni tan siquiera aminorar la propagación del Islam; pero la literatura que ha sido escrita en tales circunstancias nos permite hoy

día conocer el cambio de situación que tuvo lugar en Andalucía occidental desde el año 850.

Ahora nos es posible comprender la crisis que ha trastornado la vida de las comunidades cristianas en Andalucía occidental. En el curso de su viaje a Navarra había dado Eulogio a conocer la existencia de Mahoma a sus correligionarios en el preciso momento en que iban a aparecer en Córdoba las primeras manifestaciones externas y públicas del Islam. Los testimonios de ello son suficientemente precisos, numerosos y concordantes. Antes del hallazgo de Eulogio ignoran los textos cristianos el nombre de Mahoma. Después de la difusión de su biografía, tampoco sugieren alguna referencia a su doctrina, ajena a lo que han leído en el texto de Leyre sus autores, pero mencionan la persona del Profeta. La noticia dada por Eulogio no es suficiente para explicar tan repentino cambio de postura: Ha ocurrido algo más. Si antes de 850 hubieran existido en Córdoba en donde residían nuestros escritores cristianos pero también el emir y su corte, manifestaciones públicas del Islam, como la llamada de los almuédanos a la oración, el hecho hubiera sido un impacto a su curiosidad y a su fe. Esperaindeo, Juan de Sevilla, Alvaro de Córdoba, el mismo Eulogio antes de su viaje, hubieran hecho referencia a un acto para ellos tan insólito. No hubiera necesitado Eulogio emprender tan largo viaje para informarse acerca de la existencia del Profeta. Pero algunos años más tarde, en 854, nos avisa Alvaro que hay gentes que desde altas torres hablan de Dios y de Maozim.

«*... Porque éstos desde sus altas torres, diariamente, con un ruido enorme y monstruoso, con gesto de bestias feroces, los labios desunidos, la boca grande abierta, como cardíacos vociferan y gritando como locos chillan...*», un galimatías que ahorramos al lector [242].

Ha incluido Alvaro esta noticia acerca de los almuédanos en su obra *Indiculus luminosus;* cuyo objeto principal consiste en refutar la doctrina de Mahoma. Pero su argumentación es apocalíptica: Mahoma es el precursor del Anticristo, y su doctrina, la Bestia anunciada por los profetas. Para ello se esfuerza en demostrarnos que los caracteres de esta doctrina, «nefasta y nebulosa», en todo punto coinciden con las señales descritas por Daniel en su visión [243]. Mas ¡oh maravilla! salvo la noticia que nos da sobre los encargados de llamar a la oración, no sabe del Islam nuestro polemista más que lo leído por él en la biografía hallada por Eulogio. A pesar de su origen judío —no sabe hebreo según Madoz—, lo que acaso le hubiera ayudado para documentarse, ignora en realidad lo que está ocurriendo. En cuanto a su amigo Eulogio, si no es más sabio, es más preciso. En su *Memoriale sanctorum,* cuya tercera parte ha sido escrita en 857, tra-

duce fielmente al latín la conocida invocación musulmana: *Psallat Deus super Prophetam et salvet eum.* «Dios bendiga el Profeta y le salude» [244].

Cuando en 851, ya de vuelta en casa, redacta Eulogio las dos primeras partes de esta obra, señala por vez primera en un cristiano hispano los peligros de la secta mahometana. ¿En qué consisten? Lo ignora el buen hombre; pues, lo sabemos hasta la saciedad, sus disertaciones acerca de la moral no eran ninguna novedad. Había sido el tema el caballo de batalla de todos los concilios desde el de Elvira. Sin embargo, advertía a sus lectores del carácter a su juicio particular del proselitismo musulmán: Su predicación es «insidiosa», adjetivo que se puede parangonar con el de «nebulosas» empleado por Alvaro en su carta a Juan de Sevilla, para enjuiciar las fórmulas arrianas de las que había tenido conocimiento. De todos los heresiarcas que han predicado después de la ascensión del Señor, nos dice Eulogio, sólo Mahoma ha disimulado su secta con *instinto diabólico* [245]. En otros términos, los esfuerzos del proselitismo musulmán según este testigo se habían realizado hasta ahora de modo encubierto. La herejía tradicional componía una pantalla tras la cual se formaban nuevas concepciones. Por esto —somos nosotros los que emitimos la hipótesis— Eulogio y los suyos no habían tenido de las mismas conocimiento. Sin embargo, seis años más tarde, en 857, cuando redacta su *Apologeticum,* se asiste a un cambio sorprendente de la situación. La predicación del Islam ya no se hace en secreto, sino en la plaza pública. *Non modo privatis, sed apertis vocibus vatis sua dogmata praedicant.* «Predican los dogmas de su Profeta no de manera privada, sino a grandes gritos» [246]. Sin duda alguna se habían precipitado los acontecimientos.

Cuando un movimiento de la envergadura del que estudiamos se presenta en la historia, no reviste jamás el aspecto esquemático que algunos espíritus dogmáticos y otras inteligencias impresionadas por las síntesis suelen darle para simplificar su exposición. Siempre es complicada la vida. Así, en este cambio de la opinión pública por el cual la concepción monoteísta de la divinidad iba a imponerse en España por varios siglos a la trinitaria, los dos extremos, el musulmán y el cristiano, representaban las dos minorías energéticas que dominarían la una tras la otra a la nación, mas entre ellas se situaba la gran masa de la sociedad cuya presencia se manifestaba por una sucesión de fases intermediarias. Del lado cristiano hubieran ocupado en un hemiciclo los intelectuales de Córdoba la extrema derecha, en razón de la intransigencia de su ideal doctrinario. Pero existía también una parte importante de la Iglesia, la mayoría de las autoridades reli-

giosas, que se daban cuenta de que estaba comprometido el porvenir de los suyos por la política emprendida por Eulogio y de que la salvación inmediata estaba en una coexistencia pacífica con la herejía que detentaba el poder. Tanto más que se agitaba aún otro grupo de cristianos, los cuales confesaban francamente o sutilmente que había que contemporizar con ella y adaptarse al ritmo de los tiempos.

La plasticidad de lo que pudiéramos llamar la masa intermedia en la época era notable. Permite comprender esta sensibilidad de los espíritus la evolución desde las simples herejías al sincretismo arriano y musulmán. Atraía esta efervescencia de ideas a aquellos mismos que por su cargo tenían precisamente que combatirlas. Cuando a fines del siglo VIII manda el Papa a Egila para mantener a los cristianos hispanos en la ortodoxia, se pasa al adversario ¡el Legado pontifical! Es la primera autoridad de la Iglesia Elipando, el arzobispo de Toledo, quien enseña el adopcionismo. Si los pastores desertaban ¿cómo no iba a desmandarse el rebaño? Sigue ejerciendo su atracción el monoteísmo unitario en la minoría cristiana, que se mantiene aislada en la masa hostil. A principio del siglo IX recorren las campiñas andaluzas los acéfalos. Y cuando los mártires iluminados por San Eulogio vertían su sangre, el obispo de Málaga, un intelectual que vivía en la región de España más orientalizada, Hostegesis, enseñaba el antropomorfismo sin duda para poner de acuerdo a arrianos y cristianos; lo cual si se hubiera antes conseguido hubiera de seguro impedido la propagación del Islam por la península. La situación de los trinitarios era desesperada[247].

¡Cuán distinta la situación en el campo contrario! Aquí los unitarios encontrábanse como peces en el agua al adherirse a la idea-fuerza dominante. Tanto más que el sincretismo arriano que los premusulmanes habían recibido en herencia, favorecía un ambiente liberal, abierto a todos los movimientos paralelos. Podían, en el mismo, Mahoma y su doctrina beneficiarse de una acogida simpatizante, sin por su parte esfuerzo alguno. Ya para la mitad del siglo IX estaba lo bastante avanzada la propagación musulmana para permitirse el lujo de aguantar a una pequeña minoría intransigente que por sus ademanes también destacaba en la masa silenciosa de los creyentes. Pertenecía al orden de los alfaquíes, de los doctores de la ley cuya misión consiste en interpretar el Corán, función importante en el Islam, en donde el Libro desempeña además de sus fines religiosos el papel de código civil. Ya para la segunda parte del siglo se habían afiliado algunos a la escuela de jurisprudencia del célebre Malik cuyas teorías reaccionarias intervenían con frecuencia en las decisiones de los que dirigían las sociedades orientales del Próximo Oriente. En una

palabra, el dogmatismo y la intransigencia de los alfaquíes componían el contrapeso de la Escuela de Córdoba. En torno a este núcleo se implantaría mucho más tarde, a finales del siglo XI, en Andalucía la contrarreforma musulmana, impuesta por los almoravides llegados desde Mauritania. Pero en el IX eran todavía una simiente tierna y sin fuerza.

Son raros los escritos hispanos en lengua árabe pertenecientes al siglo IX cuya autenticidad y fecha no sugieran duda. Existen una gran cantidad de noticias sobre esta época que han espigado los arabistas en textos posteriores con los peligros que entraña semejante método histórico. Los eruditos que los han dado a conocer eran más lingüistas que historiadores. No se han preocupado de confrontar los datos que recogían en obras muy posteriores, como en la de Al Makari, con las noticias fidedignas que nos describen el ambiente dominante. Sin esta confirmación son sospechosos, como si en nuestros días se escribiera una historia de Carlomagno confrontando las referencias ¡con informes dados por el padre Mariana!

Por otra parte, estos arabistas tenían una visión de la Edad Media perturbada por el mito de la invasión y por consiguiente no se les ocurrió analizar los orígenes y el desarrollo, en una palabra, la evolución de la civilización árabe en España. Para ellos había aparecido repentinamente, como un meteoro en el cielo, con la caballería arábiga que había atravesado la península en un abrir y cerrar de ojos. Se encuentra así el historiador, por la ausencia de trabajos especializados, ante graves dificultades para descubrir y analizar en los escasos textos del siglo IX los elementos que pudieran aportar indicaciones precisas acerca de la génesis y evolución de las ideas en el campo mahometano, como lo hemos hecho en el opuesto. Sin embargo, por lo poco que se desprende de lo que sabemos, no creemos temerario aventurar el juicio según el cual eran los auténticos mahometanos muy poco numerosos en la masa de la población. Aunque aumentaron en los años posteriores a los que estudiamos, no lograron atraer a su doctrina a la mayoría de los hispanos. Por esto han sido los musulmanes españoles para los orientales unos ciudadanos muy especiales. Nada de extraño, pues sabemos que ha sido España a lo largo de la Edad Media una zona de «metamorfismo» [248].

Nos apoyamos para confirmar este aserto en los argumentos siguientes que tienen las ventajas y los inconvenientes de las consideraciones generales.

I. Un hecho ha sorprendido a los historiadores de la literatura arábigo-andaluza. No comienza hasta el siglo X. En realidad, sintieron en el siglo anterior las clases aburguesadas y entre ellas las cristia-

nas, como lo veremos en un capítulo próximo, una poderosa atracción hacia la poesía árabe; pero ni los textos, ni los nombres o apellidos de los poetas nos han alcanzado [249]. Según Asín Palacios, sólo han producido los musulmanes hispánicos en el IX estudios de derecho, comentarios de filología y hasta una personalidad literaria importante, Ibn Abd el Rahibí, que pertenece más bien al siglo X, pues fallece en 939. El apogeo de la literatura y de la civilización árabe en Oriente, según la mayoría de los historiadores, se manifiesta con su gran esplendor en el siglo IX. Si España hubiera sido arabizada en el VIII por auténticos árabes, existirían por tierras hispanas los testimonios de esta oriental exuberancia. Hubieran demostrado los invasores para deslumbrar a los indígenas vencidos, con las obras de arte y los frutos de su literatura, la superioridad de su cultura. Así lo han hecho los españoles en Méjico al llevar a esta nación las letras y las artes del Renacimiento. Se observa una empresa similar en Bizancio con los turcos o con los musulmanes iraneses en la India. Nada parecido ocurre en la Península Ibérica. Como el proceso de orientalización se ha realizado de modo evolutivo, ha requerido tiempo para producir sus primeras manifestaciones; tanto más que los focos de esta expansión no se hallaban en las proximidades del país. Los viajeros y los emigrantes no han sido numerosos. Descartada la vía terrestre, la marítima requería barcos, vientos favorables y tiempo. Un viaje tan largo no estaba al alcance de todo el mundo. No sólo se requerían voluntad y medios económicos, una salud de hierro era necesaria. Han tenido que aprender los españoles la lengua árabe y asimilar su genio antes de crear el ambiente favorable en el que pudieran arraigar las bases requeridas para la creación de obras originales. Lo que explica el paso de los años, pues la cultura arábigo-andaluza ha logrado su plena florescencia en el XI y en el XII. Por esto se explica la rareza de textos arábigo-españoles en el siglo IX. Si se toma el conjunto de la península y su población hay que convenir que sólo pocas personas alcanzarían un dominio perfecto del idioma extranjero, sobre todo en la primera parte del IX. De tal suerte que se podía ser primer ministro de un príncipe tan poderoso como lo era Abd al Ramán II, como Nazar, el enemigo personal de San Eulogio, siendo hijo de cristianos y sin tener un gran conocimiento del árabe, como consta por diversos testimonios [250].

II. Contrariamente a lo que ocurría en el resto del mundo islámico, no ha conocido herejías la España musulmana, por lo menos en los tres primeros siglos de la Héjira. Ya Ibn Abd al Rahibí, en un largo estudio que empezó a comienzos del siglo X acerca de las sectas del Islam, no menciona ninguna herodoxia española. Ibn Hazán

en una obra que es la más importante en la materia no dice tampoco gran cosa. Y, sin embargo, según los autores clásicos y últimamente según Levi-Provençal, las diversas tribus árabes invasoras de España que se despedazaban ferozmente para alcanzar el dominio de la península —por la cual han guerreado por sesenta años— habían cuidadosamente conservado en su largo viaje sus odios ancestrales, pero ¡oh milagro! habían abandonado en las zarzas del camino los cismas que les dividían cruelmente en Oriente. Sea lo que fuere, ha escrito Asín Palacios: «*Ha sido la España musulmana en su larga historia la tierra más ortodoxa de todas las del Islam, sin duda porque era la más alejada del centro de la fe*» [251].

Con toda la admiración que nos merece la obra y el criterio de este eminente arabista, no podemos admitir esta interpretación. El Irán, el Afganistán, las altas planicies de Asia, se hallan tan alejadas del centro de la fe islámica, y, sin embargo, han aceptado sus poblaciones la herejía chiita que se ha mantenido hasta nuestros días. Creemos más bien que se debe el hecho a que el Islam estaba representado en estas tierras lejanas de Occidente por una minoría importante; pero minoría que vivía en una población en que imperaba el laxismo arriano. Más aislada que las demás comunidades islámicas, supo mantener una mayor homogeneidad, como ocurre siempre en estos casos. Además la masa monoteísta hispánica adherida al sincretismo arriano estaba más adiestrada que otros pueblos por razones diversas —entre ellas por su largo sometimiento al Estado teocrático visigodo— a un mayor estilo de vida «liberal». Le bastaba con creer en un dios unipersonal y ejercer con tolerancia ciertas prácticas externas, mientras que los orientales habían recibido una herencia dogmática mucho más importante. Por este motivo, por esta independencia, ha sido el Islam hispano piedra de escándalo para los ortodoxos intransigentes. Así, en parte se explican las reacciones almoravides y almohades, que en su corta hegemonía sólo pudieron mantenerse con el concurso del hierro y del fuego; lo que fue causa de su ruina. Lo mismo ocurría en el opuesto bando: la tradición doctrinal y la liturgia de la Iglesia visigoda eran otro escándalo para los monjes de Cluny, los propagandistas en España de un nuevo estilo cristiano.

III. Asín Palacios y otros autores han insistido sobre la intransigencia de los alfaquíes, en la que destacaban los partidarios de la escuela de Malik. Por la naturaleza de su oficio han compuesto siempre estos hombres de leyes, en comparación con la totalidad de la población, una escasa minoría de personalidades como ocurre hoy día con el orden de los letrados. Reaccionarios muchos de ellos, quizá pudieran ejercer

una influencia personal sobre algunos emires. Hasta la invasión almoravide no han logrado transformar la población española.

a) El papel que han desempeñado en política lo enseña. Acaso tuvieron con ciertos emires del siglo IX alguna ascendencia, como en el caso de Abd al Ramán II, que se aprovecharía de ellos para acelerar el proceso de arabización de la sociedad. Mas conservó la suficiente independencia para fomentar las ciencias arábigas en España. Bajo los califas y posteriormente, su preponderancia ha sido más bien borrosa.

b) La intransigencia de la escuela de Malik no puede discutirse. Conducía a un agnosticismo brutal: *El Corán, la palabra del Profeta... y no se sabe nada más.* Como todos los dogmáticos tenían sus partidarios de todo razonamiento que no fuera el suyo propio. Puede volverse contagioso y fomentar herejías. Las ciencias, las matemáticas en particular, estaban por estos doctores condenadas. Algunos alfaquíes españoles han aceptado estas ideas ya en el siglo IX. Se sabe el encono que les producía en el XI las obras de lógica escritas por Ibn Hazm [252]. Asín Palacios ha recogido ejemplos numerosos que demuestran la ferocidad de su intransigencia. Para nosotros se plantea el problema en los términos siguientes: ¿Ha modificado la acción de estos reaccionarios la evolución de la civilización árabe en España? Es posible que su influencia haya sido causa, con otras razones, de la decadencia de las matemáticas en Oriente desde el X en adelante. No poseemos los medios suficientes para confirmarlo. De lo que no cabe duda es de que los estudios matemáticos han sido alentados en España por Abd al Ramán II en un momento en que parecía que los alfaquíes gozaban de los mayores favores por parte del Emir, según se deduce de los trabajos de Asín Palacios. Mas, la acción de este déspota dispuso el porvenir de las matemáticas hispanas que en los siglos posteriores iban a establecer las bases de las matemáticas modernas [253]. Más aún, la escuela de Malik no ha podido frenar el extraordinario florecimiento de la filosofía en España, en particular la panteísta y la racionalista. Si se desciende de las altas cimas de la abstracción a los incidentes menores de la vida cotidiana, débese también reconocer que los ortodoxos a ultranza no han logrado imponer las reglas coránicas que eran contrarias a las costumbres del pueblo. Un hombre tan poderoso como Al Hakán II no se ha atrevido, a pesar de las insistencias de los alfaquíes, a mandar arrancar los viñedos del país. Los poetas arábigos hispanos que han cantado las excelencias del vino, al igual que Anacreonte, son legión. Demuestra este ejemplo y otros que podríamos citar la originalidad del Islam hispano; de donde su fuerza creadora... y la lentitud de su crecimiento. Así se

explica la confusión y desconcierto de los cristianos que vivían en Córdoba. ¿Qué sería en otros lugares en donde no lucían las luces y el prestigio de la capital? Por otra parte, es probable que la acción de los ortodoxos para acelerar el proceso de islamización haya sido contraproducente. Los acontecimientos políticos de la segunda parte del siglo IX, la creación de un reino cristiano en Ronda, inconcebibles para la historia clásica como ha tenido el valor Levi-Provençal de confesarlo, hasta ahora no podían comprenderse sin nuestra interpretación.

Después de un siglo de guerras civiles y de competiciones entre las diversas regiones naturales de la península, pudo gozar España de una paz que se mantuvo toda la primera parte del siglo IX. Fue impuesta por un «déspota ilustrado», AlHakán I, que intervino en los asuntos internos de la nación con mano dura, más por motivos de política provincial que religiosos. Habiéndose sublevado la ciudad de Córdoba por ciertos abusos fiscales, fue asaltado su palacio por la muchedumbre y salvó la vida gracias a la intervención de su guardia cristiana [254]. (Hecho también inexplicable para la historia clásica.) Nos han dado de este príncipe los historiadores posteriores la imagen de un hombre enérgico pero incrédulo. Estaba siempre rodeado de cristianos tan incrédulos como él. Para demostrar su impiedad refieren estos autores que bebía vino... ¡sin esconderse! Nos inducen estos rasgos a suponer que se inclinaba más bien hacia unas ideas influidas por el sincretismo arriano que por el musulmán. Su hijo, Abd al Ramán II, gobernó la nación por treinta años, de 822 a 852, cuando la civilización árabe alcanzaba en Bagdad la cumbre de la gloria; de donde su política de aproximación a las naciones islámicas de Oriente. Gracias al impulso que supo dar al proceso de arabización del país, lo que en aquella época representaba el progreso y el enriquecimiento del espíritu, pudo el proselitismo musulmán desarrollarse con más ímpetu. En la atmósfera arriana dominante adquiría la nueva religión cada vez más una mayor consistencia.

La reacción de los intelectuales cristianos de la Escuela de Córdoba acabó en fracaso rotundo. Pero los datos que nos han proporcionado no deben desorbitar una visión de conjunto. Se trata de un problema local que reviste para nosotros gran importancia por el conocimiento directo de unos textos que se han conservado por tantos siglos y porque era Córdoba la capital del reino. Mas, ¿cuál era la verdadera situación en el resto de la nación? Escasos son nuestros conocimientos, por no decir nulos. Como la península está dividida en compartimientos estancos, formados por la orografía, las comunicaciones lentas en todas las épocas hacían en aquélla difíciles los intercambios de ideas. Es pues

legítimo suponer que la evolución religiosa hacia el sincretismo musulmán estaría más adelantada en ciertas regiones que en otras. Las del litoral mediterráneo por sus contactos marítimos con Oriente estaban favorecidas en relación con las del interior. Los emires posteriores Mohamed I (852-886) y sobre todo Abd Allah (888-912) tuvieron que enfrentarse con grandes dificultades que no habían conocido sus directos predecesores, pero que se parecían notablemente a los acontecimientos ocurridos en el siglo VIII. Empieza la situación a estropearse bajo el reinado del primero. Aparecen rebeliones por todas partes. Pronto alcanzan un carácter crónico. A finales del siglo es elocuente el desorden. En realidad, sólo gobierna el Emir una parte reducida de su territorio, circunscrita al valle del Guadalquivir.

¿Cuáles eran las verdaderas causas de esta anomalía? Documentalmente, lo ignoramos. Como ocurre con tantas vicisitudes de la historia, nos tenemos que contentar con meras sugestiones. En el esquema por nosotros esbozado de este trozo del pasado hispano, nuestra interpretación parece adaptarse más correctamente a los pocos datos ciertos que poseemos. El proceso cultural de captación de las poblaciones había sido más rápido que el religioso, más avanzado. Gran parte de las gentes del interior conservaban aún un ideal místico que era una mezcla de paganismo y de cristianismo adaptado al unitarismo arriano; es decir, dominaba un ambiente de gran mezcolanza, y por tanto de gran laxitud. Así se explica la rebelión de Ibn Hafsún. Estaba arabizado, no era musulmán, ni tampoco cristiano, pues se hizo bautizar en 899. Anteriormente, en 880, había derrotado al ejército de Mohamed. Fundó un reino cristiano en la serranía de Ronda que se mantuvo independiente durante unos cincuenta años. En otras palabras, en el corazón de El Alandalus, árabe y musulmán, conquistado según la historia clásica doscientos años antes, se yergue a principios del siglo X, cuando la civilización árabe va a alcanzar un enorme dinamismo, un hecho histórico a contrapelo de todo lo que se ha escrito.

El reino de Ibn Hafsún era una reminiscencia de la España visigótica de Vitiza. En aquellos años como ahora, suponía el sincretismo arriano un estado de espíritu receptivo, más que una religión. Por esto aceptaban más fácilmente las poblaciones la asimilación de nuevas costumbres que se ponían de moda, que la adhesión a un credo. La arabización de la nación se llevó a cabo con gran celeridad porque representaba un valor intelectual sin parangón con lo que se había conocido en Occidente desde el Imperio Romano. El hispano culto realizaba un esfuerzo de voluntad para adaptarse; mientras que los conceptos religiosos se deslizaban hacia el Islam por su propio peso, como una superación del arrianismo. De ahí, lentitud y de vez en cuando

reacciones, cuando «los integristas» se esforzaban en acelerar el proceso o en desbaratar las costumbres ancestrales. El reino de Ibn Hafsún, producto de estas circunstancias, no pudo prosperar. Estaba el Islam demasiado entramado con la civilización arábiga para que pudieran existir independientemente un concepto sin el otro. Nada existía en Occidente, ni tan siquiera un freno a su expansión como lo era la civilización bizantina, que pudiera substituir el arabismo de los rondeños. Tarde o temprano tenían que sucumbir. Como se mantuvo el estilo propio del arrianismo, se convirtieron los hispanos cultos en musulmanes «liberales». Acaso caracteriza este criterio la personalidad de Abd al Ramán III. Consiguió establecer un equilibrio en la nación que permitió el gran florecimiento cultural de los siglos posteriores. Pudo el caos ser dominado en el principio del siglo X por dos razones: por el genio personal del Califa y porque puso en práctica desde el poder este estilo «liberal» que hemos mencionado. Consiguió así una hazaña rara vez alcanzada en la historia universal. No sólo convivieron bajo su tutela sus súbditos que pertenecían a tres religiones diferentes, como lo han subrayado todos los autores, sino que vivieron formando un bloque tres sociedades pertenecientes a dos civilizaciones [255].

Esta conquista del espíritu no debe enmascarar la existencia de dos minorías que luchaban ya para destruir con la punta de la lanza este equilibrio tan penosamente conseguido. Darían en los siglos posteriores sus adeptos muchos disgustos. En realidad, no fue roto por su directa acción, sino por acontecimientos políticos que ocurrían fuera del ámbito nacional. Desunidas por la acción religiosa de estas minorías sufrieron las poblaciones el impacto causado por el extranjero. Tomaron su revancha los alfaquíes y los suyos, llamando a los almoravides que acababan de conquistar Marruecos. Con el cuchillo se impuso en la España del sur la contrarreforma musulmana. En el norte, la minoría cristiana «integrista» preparaba el terreno en donde se iba a lucir Santo Domingo y sus frailes obcecados, respaldados por la Inquisición romana. Por la existencia de estos dos extremos, la competición entre los monoteístas, unitarios y trinitarios, alcanzó en tierras hispanas los tiempos modernos.

10. *PRIMER TIEMPO DE LA CRISIS REVOLUCIONARIA HISPANA*

Existencia de una relación entre la evolución de las ideas-fuerza y las modificaciones de los diversos cuadros naturales en una región, sometida a los efectos de una pulsación climática.

La idea religiosa y la revolución: El ejemplo almoravide en Mauritania: el marco geográfico, las ideas-fuerza y los testimonios históricos.

En Oriente se ha realizado la revolución en dos tiempos:

Primera época: *Trastornos económicos y sociales producidos por la crisis climática. Guerras entre los bizantinos y los persas. Guerras civiles.*

Segunda época: *Transgresiones y migraciones de las poblaciones. Aparición de una nueva civilización.*

El cuadro geográfico de la Península Ibérica y la pulsación climática. El hambre causada por la sequía a fines del siglo VII y en el VIII.

Testimonios históricos de la pulsación: Primera, segunda y tercera crisis.

La caída del Estado teocrático: Existe una competición entre el poder local de las regiones naturales y el poder central que se esfuerza en implantar una política común. Con la abjuración de Recaredo se esfuerza la minoría trinitaria en crear un Estado teocrático similar al modelo de Bizancio. Fracaso de esta política. Con el destronamiento de Vamba coincide la aparición de las primeras manifestaciones del hambre producida por la pulsación.

Los acontecimientos precursores de la guerra civil. El reinado de Egica. Las dos tradiciones: la trinitaria y la unitaria. Diversidad de las crónicas acerca del papel desempeñado por Vitiza. Ha favorecido su política al partido unitario.

La guerra civil. Surge con la muerte de Vitiza. Proclaman los godos trinitarios rey de España a Roderico. Su acción en Andalucía en contra de los partidarios del unitarismo. El papel del arzobispo de Sevilla, don Opas. La batalla de Guadalete.

Comentarios: El contexto histórico de los acontecimientos. La Tingitana es una provincia de la España visigoda. Las tropas rifeñas del conde de Ceuta. El gobernador de la provincia, nombrado por Vitiza, que pertenece al partido unitario acude en auxilio de sus correligionarios. El verdadero papel desempeñado por Muza ibn Nosaïr. No posee la batalla de Guadalete, de haber tenido lugar, ningún valor estratégico.

* * *

Hemos alcanzado el punto culminante de nuestra exposición. Nos es ahora posible establecer una relación entre la idea-fuerza expansionándose y el marco natural de algunas regiones que han sufrido simultáneamente una crisis económica, social y política, producida por la modificación de sus paisajes. Pues en razón de circunstancias históricas, probablemente fortuitas, ocurría que la evolución de las ideas religiosas daba una mayor energía a las tesis favorables al unitarismo en los mismos lugares que empezaban a padecer los efectos de la pulsación con todas sus consecuencias. Esta convergencia entre un fenómeno natural y la máxima intensidad lograda por la evolución de las ideas acerca de la divinidad, se ha presentado en la parte oriental de la cuenca mediterránea en los primeros años del siglo VII. En la parte occidental y en particular en la Península Ibérica se manifestó la relación un siglo más tarde.

Como lo hemos descrito en el capítulo quinto, a causa de la pulsación producida por una disminución progresiva de las depresiones atmosféricas, cada vez más escasas, una menor cantidad de agua regaba las regiones que pertenecen a un círculo de latitud al sur del Estrecho de Gibraltar. En relación con las distancias parecía que una oleada de sequía llegada del este asolaba progresivamente las tierras situadas al oeste, trayendo consigo unas doctrinas religiosas y unos principios culturales, en una palabra: la revolución. No hay que dejarse engañar por las apariencias. La falsa interpretación de un movimiento aparente realizado por los juegos de la naturaleza no debe inducirnos a error. Sabemos que la competición entre las ideas monoteístas, trinitarias y unitarias, existía desde los siglos III y IV. El empeño espiritual era muy anterior a la crisis climática; pero el

trastorno económico experimentado por la sociedad en función de la pulsación seguía el ritmo de su intensidad a medida que hacía notar sus efectos de modo oscilante, pero progresivo, del este hacia el oeste. En otros términos, no era la revolución la que en intensa cabalgada, ya clásica, se había propagado hacia Poniente. Se producía el fenómeno natural en cada región por las mismas causas y al alcanzar un punto crítico, provocaba una crisis económica y social similar en todas partes. Como las poblaciones de estos países diferentes conocían la misma evolución de ideas religiosas, idénticas reacciones se manifestaban, mas con un desfase de tiempo considerable, debido a que los rigores de la pulsación disminuían a medida que los lugares en donde se presentaban se hallaban más al oeste, más cerca del Atlántico.

Los conocimientos adquiridos por la meteorología en este siglo han perfectamente explicado los motivos que mantienen en estrecha correlación los marcos geográficos en su actual posición y dependencia. Un año frío y lluvioso en las regiones nórdicas de nuestro hemisferio coincide con fenómenos climáticos concordantes en las regiones mediterráneas y hasta en las zonas xerofíticas situadas más al sur. Asimismo, una oleada de sequía en estas regiones puede producir buen tiempo y suavidad de la temperatura en el Septentrión. Es verdad que existen en estas variaciones circunstancias particulares que pueden amenguar sus efectos. Las formaciones verticales, la imposición de la orografía, los frentes fríos o calurosos de las altas capas atmosféricas y otras causas más, intervienen para dar a una localidad caracteres propios. Pero los fenómenos de la naturaleza deben siempre enfocarse en términos generales. Una vez reconocidas sus grandes líneas, entiende el naturalista su verdadero alcance y procura normas que interesan al historiador. Serán inducidas constantes que darán luz suficiente para la correcta interpretación de los acontecimientos.

Cuando en un momento determinado del pasado se manifiestan los efectos de la pulsación en una región de nuestro hemisferio, se acentuará la presión climática con mayor o menor intensidad según la latitud de los lugares afectados. Será entonces posible establecer un círculo de latitud con aquellos en que las perturbaciones hayan sido más grandes; es decir, de acuerdo con la modificación del paisaje. Podrá ser esto favorable o perjudicial para el incremento de las actividades humanas. Mas, para las necesidades de este estudio sólo interesan las regiones en que el paisaje se ha envilecido.

Si de acuerdo con las tesis de Hungtinton, completadas con otras aportaciones, tomamos como punto de referencia para los siglos VII y VIII el círculo de latitud correspondiente al grado 35, esto es, un poco más al sur del Estrecho de Gibraltar, deduciremos ciertas con-

clusiones que serán importantes para los fines de esta investigación. Los cuadros naturales que se encuentran en las regiones extremas al sur o al norte de esta línea poco habrán padecido las consecuencias de la pulsación, mientras que los situados en su cercanía habrán sido perjudicados. Así, por ejemplo, no causaba daños la crisis en las comarcas del norte de Europa. Muy al contrario, un alivio progresivo de la temperatura las ha favorecido, como ha sido el caso en Irlanda y en Islandia por estas fechas.

En el polo opuesto, en nada mejoraban las zonas ya desérticas del Sahara, aquellas sobre todo pertenecientes a su parte oriental petrificadas por la acción del clima acentuándose. Era capaz el geógrafo de apreciar la degradación de la facies; el nómada que las atravesaba nada advertía. Los efectos del clima ya conocidos y previstos de antemano para emprender sus viajes no modificaban a corto plazo los incidentes de su vida de transhumancia. Los niveles freáticos de los oasis disminuían, pero como los pozos son poco frecuentes en el desierto y sus niveles muchas veces alimentados por aguas fósiles, no presionaba de modo inmediato la crisis a las poblaciones por definición escasas y repartidas en inmensas extensiones.

No ocurría lo mismo en las regiones situadas en el eje o en la proximidad del círculo de latitud mencionado. Según los lugares dos fenómenos podían producirse: En aquellos que poseían un paisaje verdoso, parecido al de la actual Europa meridional, varios años secos sucedían a otros lluviosos. Provocaban entonces las malas cosechas una crisis económica más o menos larga, pues no era suficientemente potente la pulsación en estos lugares para modificar el paisaje. Un equilibrio acababa finalmente por establecerse. El malestar era determinante por un cierto tiempo, podía provocar o no incidentes políticos; los cuales dependían de la coyuntura de una situación local. En el peor de los casos aparecía una inestabilidad que apuntaba el historiador. Por el contrario, en las regiones en donde se realizaba una modificación del paisaje, se convertía la transformación del marco natural en una verdadera catástrofe para las poblaciones. Si se hallaban bastante cercanas a comarcas menos castigadas, allí se dirigían los agricultores arruinados. Si, por otra parte, degradaba la acción climática la facies subárida de un lugar en esteparia, para salvar sus rebaños invadían los ganaderos las tierras cultivadas de los agricultores. Si no encontraba pastos el nómada en su estepa emprendía una algara arrasándolo todo como una nube de langosta. Si transformaba definitivamente la naturaleza la estepa en desierto, abandonaba el hombre los parajes en donde habían vivido sus antepasados.

En la época objeto de nuestro estudio, el marco natural de Arabia

estaba ya asentado en la facies desértica desde por lo menos el fin del segundo milenio. Atestigua la Biblia que poseía la región del Sinaí una facies subárida y esteparia cuando en el principio del primer milenio buscaron en ella refugio los hebreos perseguidos por los carros egipcios. Por consiguiente debían de encontrarse en un proceso más acentuado las regiones situadas al sur de este accidente tectónico. Es legítimo pensar que la pulsación del siglo VII de nuestra era no produciría ningún trastorno a las poblaciones arábigas, vivieran en el desierto o en los oasis. Es difícil averiguar si favoreció la pulsación al Profeta en el reclutamiento de nómadas para hostigar y apoderarse de las ciudades de Medina y de la Meca. Parece indudable que los árabes constituían una masa ínfima de gentes desparramadas en un territorio inmenso y que se trataba por otra parte de acontecimientos de alcance local. Un cuadro natural tan pobre y exiguo no podía poner en movimiento estas invasiones militares con carácter universal que nos ha descrito la historia clásica de modo harto simplista.

Las regiones próximas al Mediterráneo y aquellas que componen el Creciente Fértil padecieron al contrario una crisis agudísima que explica los acontecimientos que relatan los textos. En su mayor parte pertenecían al Imperio Bizantino, eran sus provincias asiáticas. Sacudidas por terribles convulsiones, conservaron sus riquezas pues el paisaje en poco se modificó. Se transformaron así en un crisol en donde se fundirían los elementos que compondrían la futura civilización árabe. Pero las zonas áridas y las subáridas que se encontraban en proximidad o al interior del continente fueron completamente perturbadas por la pulsación. Enfocadas en conjunto, fueron sacudidas estas regiones diversas por una terrible agitación, envenenada por las pasiones religiosas, que conmovió todo el siglo VII: guerras interminables entre bizantinos y persas, sublevaciones de las poblaciones autóctonas, incursiones de los nómadas, disturbios populares en los barrios de las grandes ciudades, etc. En la tormenta perdió el Imperio Bizantino el control de sus provincias africanas y gran parte de las asiáticas.

Provocó la pulsación grandes movimientos demográficos. Grupos de nómadas que transitaban por las regiones subáridas o esteparias, emprendieron la marcha hacia el oeste, éxodo que había empezado siglos antes, pero que se reanudaba de nuevo; mas a tan lenta velocidad que las tribus hilalianas que abandonaron el sur de Arabia en el siglo X, sólo alcanzaron el Magreb en el siglo XIV [256]. De acuerdo con nuestros actuales conocimientos, se trata del único tránsito de población árabe hacia el oeste que conocemos con una documentación precisa. No tuvo lugar en el siglo VII o en el VIII. Las primeras vanguardias aparecieron en el sur de Berbería en el XI. Ninguna preo-

cupación política ha dirigido estas emigraciones. Marçais que ignoraba la existencia de la pulsación y por consiguiente las verdaderas causas del fenómeno escribe sobre el particular: *Generalmente no manifiestan los árabes ningún deseo de vivir aventuras. El mayor error consistiría en considerar a los nómadas como vagabundos o exploradores. No gustan los nómadas de marchas inútiles. Su movilidad está estrictamente regida por las condiciones de su existencia.* (Los lugares de pasto y los pozos de agua [257].) Demuestran estos movimientos demográficos del este hacia el oeste el azote de la pulsación; y su lentitud, la necesidad de sustentar a los rebaños. Pero esta acción de envergadura local, limitada a las zonas esteparias de Africa del Norte y por otra parte mínima en cuanto a la masa de población, no ha desempeñado ningún papel en el desarrollo de los acontecimientos históricos.

No ocurría lo mismo con la transformación producida por el violento trastrueque de las clases sociales pertenecientes a las zonas agrícolas, ricas e intensamente pobladas. Alcanzó la agitación tales extremos que el carácter político y hasta religioso de estos acontecimientos fue desbordado por las mutaciones sociales. Se trataba de una verdadera revolución. Cristalizó la civilización árabe. Intervinieron en esta creación varios fermentos. Uno de los más importantes se destaca: la doctrina del unitarismo predicada por Mahoma, la que propagada después de su muerte por sus discípulos se impuso poco a poco a las sectas diversas existentes en las partes cultas de aquellas regiones. Por esto logró imponerse a los trastornos sociales la enseñanza del Profeta como la idea que domina la turbamulta de las acciones menores. Pues en su simplicidad había conseguido eliminar las sectas cuyos dogmas eran, si no a veces extravagantes, demasiado complicados para el común de los mortales, como el monofisismo. Por causas similares y por parecidas circunstancias se ha manifestado este incentivo en las regiones meridionales del Mediterráneo en donde la propagación de los mismos principios religiosos se combinaba de tal suerte con los efectos de la crisis que había sido muy difícil para los historiadores distinguir ambos elementos en el producto final. Hemos llamado a este complejo: la Revolución Islámica.

Por consiguiente, lo que nos parece decisivo en aquellos acontecimientos no es la predicación de Mahoma entre sus compatriotas politeístas, acción que reviste desde nuestra actual perspectiva un mero interés local. Lo único que importa es la idea. Igual que un germen en un caldo apropiado, ha sido lanzada por el Profeta en un momento preciso de la evolución histórica adecuado para acogerla. Era su doctrina de la unicidad de pura esencia bíblica. Era familiar a muchos. Se propagaba en una inmensa región en donde estaban los

espíritus dispuestos a recibirla en razón de una larga tradición anterior, pero encontraba un aliento extraordinario para su propagación en el drama material de la crisis climática que había trastornado las clases sociales. Como ocurre siempre en toda revolución la minoría culta y acomodada de las generaciones anteriores, aferradas a un estilo de vida ya superado, sacrificadas en las guerras civiles, habían sido substituidas por nuevas gentes imbuidas de otras ideas.

Se realizaba la revolución en el marco urbano de las ciudades, en las que a pesar de las calamidades se había logrado mantener la esencia de la enorme riqueza intelectual acumulada desde los tiempos de la Escuela de Alejandría. Esto explica el carácter universal que pronto adquirió el impulso dado. Dependían de su actuación el porvenir de la humanidad y en particular el de las civilizaciones europeas. En otros términos, la aparición de nuevas clases sociales, el afianzamiento con la redacción del Corán de una nueva religión, la ascensión del árabe hacia las cimas propias de un idioma literario, la forja de nuevos principios, todo esto ha sido la obra de revolucionarios ciudadanos que no se han arriesgado en aventuras lejanas. La expansión del Islam y de la civilización árabe ha sido el fruto de la idea-fuerza. No han sido impuestos por el filo de la cimitarra, esgrimida por nómadas, beduinos y otros hijos del desierto. Salvo acaso una estricta minoría que en un principio pudo haber desempeñado el papel de fuerza de choque, jamás han podido evadirse de él y lo más probable jamás lo han intentado [258].

* * *

Poseía tal envergadura la revolución islámica que se había reducido al mínimo su carácter político. Que un condotiero, un profeta o un *mimus habendi* cualquiera, se hubiera hecho dueño de una ciudad, de una comarca o de una región, no condicionaba consecuencia de mayor envergadura. Se trataba de un sencillo episodio. De aquí la extrañeza de los historiadores modernos que observaban que jamás había existido un Estado árabe. A esto se debieron las grandes dificultades que tuvieron que vencer para lograr seguir los acontecimientos. Por el contrario, la transformación de la sociedad se manifiesta con suma claridad. Todo es nuevo: la religión, el lenguaje, los principios intelectuales... Las sociedades que vivían en el Creciente Fértil estaban a tal punto conmocionadas que en la plasticidad resultante de tal congoja pudo el genio creador surgir a la superficie social, mezclando con dosis sabiamente medidas la herencia considerable recibida de los antepasados con el impulso de la imaginación. En el curso de un

centenar de años —lo que desde el punto de la evolución histórica debe interpretarse como una auténtica mutación— se asentaba una nueva civilización sobre bases potentes. Un hiatus importante separaba entonces lo pasado del presente. Ponía en acción la revolución islámica tales recursos de energía que desbordaba el marco restringido de una nación o de una región para adquirir un sentido universal que interesaba directamente a la historia del hombre en la tierra.

Para el historiador se presenta, sin embargo, una dificultad. ¿Cómo podía una tal revolución florecer empleando tan sólo como arma de choque la doctrina monoteísta del unitarismo? ¿En virtud de qué principios han sido las masas enardecidas hasta el punto de haber derruido las anteriores estructuras de su nación y sociedad? ¿Qué ariete poseían, por ejemplo, para quebrantar la potencia del Imperio Romano Bizantino, su feroz dogmatismo respaldado por la fuerza? No posee la enseñanza de Mahoma ningún carácter sedicioso. La guerra en contra del infiel es un acto estrictamente religioso, en la mente del Profeta una lucha dirigida en contra de los politeístas del Hedjaz. Por esto, pueblos importantes han sido convertidos al Islam sin que padecieran ninguna transformación social o económica. Al contrario, parecería como si protegiera el Islam la estructura social existente. Adquiere el historiador esta convicción desde las primeras horas de su predicación. Se percibe un similar espíritu conservador en la mayoría de las grandes religiones del pasado. Jamás han provocado el cristianismo o el budismo una acción que requiriese la violencia. Siendo ante todo espiritualistas, menospreciaban los bienes de la tierra, dando a César lo que le pertenecía, para consagrarse a las perspectivas de otro mundo en donde se penetra con el permiso de la muerte.

Insoluble era el problema hasta nuestros días. Ha podido el fenómeno histórico ser entendido cuando se ha podido medir de modo objetivo la importancia del impacto causado en la sociedad por la pulsación climática. Por consiguiente, no es la predicación de Mahoma, ni la de sus discípulos, las que desbarajuntaron la estructura política precedente, sino la acción de los trastornos atmosféricos. La habían trastornado en época muy anterior a las revelaciones del Profeta.

Existe aún otra dificultad que es preciso resolver como si fuera un corolario de la proposición precedente. Visto el carácter conservador de las religiones, ¿cómo una revolución de la envergadura que ha alcanzado el Islam ha podido emprenderse con el único auxilio de una idea metafísica? ¿No existe una contradicción entre estos términos? ¿Puede una revolución ser religiosa? Ha habido guerras civiles religiosas, como las del XVI en Occidente que han opuesto a católicos y protestantes. Se han proyectado y realizado invasiones en países lejanos

para satisfacer —esto se nos asegura— un sentimiento religioso, como las expediciones de los cruzados a Palestina. Ninguna relación tienen estas acciones con una revolución que ante todo es una transformación de la sociedad llevada a cabo con violencia. ¿Qué lazo unía la revolución islámica con la doctrina monoteísta del unitarismo que por esencia ignora todo proceso de subversión...?

Han explicado en nuestros días las ciencias el mecanismo de los principales fenómenos de la física terrestre. Los ha utilizado la técnica para satisfacer las necesidades primordiales de la humanidad. Nos ha proporcionado grandes medios materiales, pero también ha permitido a un mayor número gozar de una independencia intelectual y espiritual que eran antaño el privilegio de unas cuantas mentes esclarecidas. Explican así estas circunstancias por qué la gran mayoría de nuestros contemporáneos, impresionados por el enorme progreso actual, están demasiado dispuestos a subestimar el papel que el determinismo geográfico ha desempeñado en el pasado. En general, el hombre de la ciudad y naturalmente los sabios poseen hoy día un conocimiento rudimentario de la naturaleza y escasa experiencia de sus manifestaciones. Jamás o escasas veces han padecido el erudito, el historiador, el filósofo sus rigores: una tormenta de nieve en la montaña, una tronada en un macizo calcáreo en donde no existen refugios, las rompientes del Océano desencadenado o el torbellino de un tifón tropical. Protegidos por las comodidades de la vida moderna, no han sentido en lo más hondo de la carne la congoja del corazón que se contrae ante la impotencia del individuo para hacer frente a los elementos desatados. Pero este terror que han experimentado el alpinista, el navegante o el explorador no era en otros tiempos pasajero, como ocurre en nuestros días. Constante a lo largo de las horas, era un imperativo en la vida de las sociedades que nos han precedido desde el paleolítico hasta la era atómica.

Para superar el terror producido por el determinismo geográfico ha buscado el hombre en la religión una defensa psicológica. En las épocas primitivas poseían los más elementales fenómenos de la naturaleza un carácter sobrenatural. Eran el tributo impuesto por la voluntad divina. Como el hecho era incomprensible, pero determinante en la vida del individuo, quedaba obsesionado por los actos o el pensamiento de los seres superiores que podían recompensar o castigar su comportamiento, que él mismo juzgaba de modo favorable o desfavorable. La historia de la humanidad desde el descubrimiento del fuego hasta el del átomo ha sido la del esfuerzo constante realizado por mentes esclarecidas para superar este complejo; pues las necesidades materiales le acuciaban a un esfuerzo constante y progresivo para

desentrañar los misterios de la naturaleza, comprender el determinismo geográfico y dominarlo. Por otra parte, no se debe olvidar que ha sido uno de los agentes más importantes de la evolución de las especies. A medida que la inteligencia humana lograba reducir de modo progresivo su alcance, limitaba también las relaciones que ligaban las religiones antropomorfas a los fenómenos de la física terrestre. Aligerado de estas contingencias terrestres, podía el hombre aspirar a alcanzar una mayor espiritualidad.

Si es así, para entender y describir un trozo cualquiera de la vida en los tiempos pasados, debe el historiador no solamente reconstituir en cada época y en cada sociedad estudiada el marco geográfico que entonces la encuadraba, sino también analizar las relaciones que unían el determinismo natural con las concepciones religiosas existentes.

Cualquier crisis geofísica o social, un terremoto, el hambre, la sedición, la guerra, sobre todo si imponía la esclavitud para el vencido, siempre han reanimado el sentimiento religioso de las masas. A veces, la llamarada era circunstancial, como se ha observado en los tiempos presentes en Occidente, entre las dos guerras mundiales; pero en las antiguas sociedades se transformaba la calamidad pública en una acción siempre dominada por el pensamiento del más allá. Los trastornos agrícolas, producidos por la sequía que asolaba una parte de las regiones mediterráneas y cuyas consecuencias económicas y sociales se prolongaban en un cierto número de años, forzosamente ejercían una presión sobre la angustia religiosa de los individuos. Era determinante esta desazón en las sociedades cuyo cuadro geográfico padecía una profunda transformación; lo que exigía una readaptación de la vida cotidiana. Terrible era la crisis para las poblaciones que vivían en las zonas áridas y subáridas, situadas en las orillas del Creciente Fértil cuya extensión era mayor antaño que ahora. Se dirigieron hacia otros pastos los nómadas de la estepa, pero los agricultores fueron arruinados sin esperanza de recuperación. Aquellos que poseían secanos no los podían cultivar. No había agua que corriese por las acequias. Los pozos se secaban. Los niveles freáticos descendían en el subsuelo. Tuvieron que buscar otros medios de existencia los labradores. Emigraron hacia lugares regados por una mayor pluviosidad. En su desgracia fueron seducidos por la predicación mahometana. Como para sobrevivir se dirigieron hacia las grandes ciudades que sufrían ellas también de gran efervescencia, formaron un nuevo «proletariado interior», según expresión de Toynbee, que intervino en los acontecimientos políticos. Contribuyeron de este modo y de manera activa a la propagación del monoteísmo unitario.

No se trata de un alarde de imaginación. Debe intervenir el

razonamiento con tanto rigor en una demostración de la vida social histórica como en un teorema matemático. Desde la óptica de una confirmación positiva, sólo nos puede dar la antigüedad por deducción la prueba de la relación existente entre el cuadro geográfico y la religión, por la sencilla razón de que nuestra documentación sobre las civilizaciones antiguas es demasiado escasa. En la época de la predicación de Mahoma parece destacar el lazo causal con mayor precisión, sin que nadie haya reunido los elementos requeridos, salvo error, para establecer una conexión fundada de una parte sobre los textos, de otra sobre datos geográficos. Mas ocurre una circunstancia importante: Existe el ejemplo de acontecimientos similares a los que estamos estudiando, ocurridos tres siglos más tarde en la parte occidental del Sahara. Se trata del movimiento almoravide que empezó hacia la mitad del siglo XI. Se conservan los textos requeridos para establecer la conexión buscada.

El marco geográfico

Mauritania, la parte del Sahara occidental situada al sur del Atlas entre este altísimo macizo de montañas y los ríos Níger y Senegal, gozaba en la Edad Media de una mayor humedad que en los días actuales. Se aprecia un contraste poderoso entre el clima y el paisaje que existían en aquellos lugares y la situación presente. El Río de Oro, por ejemplo, que constituye una parte de la zona costera y que disfruta por la vecindad del Océano de una mayor influencia marítima que las regiones del interior, sufre a pesar de ello las consecuencias adversas de la facies desértica. Los pozos son muy escasos de tal suerte que su población es casi inexistente: 15.000 habitantes poco más o menos para 285.000 kilómetros cuadrados, o sea un territorio que dobla con creces el de Inglaterra. No era así en tiempos de los almoravides. Para convencerse de ello basta con leer a los geógrafos antiguos: El Bekri (siglo XI) y El Idrisi (siglo XII) y los historiadores: Ibn El Atir (siglo XII) e Ibn Kaldún (siglo XIV).

Por de pronto una observación se impone: Llamaban los antiguos autores «desierto» a una región no por sus caracteres adversos, sino por su ausencia de población. No afinaban las facies; mas no se designa hoy día con esta palabra territorios con caracteres áridos o subáridos o esteparios que poseen en ciertas partes del año pastos suficientes para alimentar rebaños de camellos, de cabras o de ovejas. La tierra que recorren los nómadas es la estepa subárida y xerofítica, no el desierto que puede el hombre atravesar, pero en donde no encuentra los medios

para poder subsistir. En la época de El Bekri, habitaban en el Sahara varias tribus. La más importante era la de los Beni Lantunas «*que viven como nómadas y recorren el desierto. La región por donde transitan se extiende en largo y en ancho hasta una distancia de dos meses de marcha y separa el país de los negros del de los blancos*»[259]. A pesar de ello, es probable que en las regiones centrales del Sahara, en el Tanezruft, estuviese ya el desierto en formación, sino del todo establecido. Según parece, en muchos lugares los niveles freáticos no se habían hundido demasiado en el subsuelo: se encontraba agua cavando en la arena. Según este geógrafo del que extractamos estos datos, se puede atravesar el Sahara central siguiendo la antigua ruta romana recorrida antaño por los carros; es decir, de Tadameka a Gadamés, de Es-Suk cercano de Gao sobre la curva del Níger hasta la antigua Cidamus en el sur tunecino, caminando cuarenta días y realizando esta operación cada tres días [260]. Debía de ser empleado frecuentemente este recurso, pues nuestro geógrafo cordobés apunta varias veces su utilidad en sus descripciones de ruta. Sólo tenía que cavar dos o tres codos el viajero para salir de apuros.

Por otra parte, la extensión de las zonas fértiles, cultivadas o dedicadas al pastoreo, era mucho mayor que en los días actuales; por lo menos en el sur argelino y tunecino. «*Nul Lanta,* escribe El Idrisi, *se encuentra a tres jornadas de marcha del mar tenebroso* (el Océano) *y a quince jornadas de Sidjilmasa.* (Ciudad importante, hoy día desaparecida que era entonces la capital del Tafilalet.) *Poseen los habitantes de Nul Lanta muchas vacas y ovejas y por consiguiente leche y mantequilla en abundancia*» [261]. En vista de su proximidad al mar, su latitud y la abundancia de las nieves del Alto Atlas, conservaba aún esta región el paisaje de praderas que hemos descrito en el capítulo quinto, dominando la casi totalidad de las regiones saharianas al fin del último milenio. El Sus, que constituye una región intermedia entre el Alto Atlas, al norte, y el Anti-Atlas al sur, por el hecho de su situación geográfica y la proximidad de las altas cimas, producía según este mismo autor tal cantidad de caña que exportaba azúcar «*a todo el universo*» [262]. Ocurre lo mismo en las regiones situadas en el 30° más al interior, sobre el meridiano de Coulomb Béchar. Señala El Bekri que a cien kilómetros más al sur, «*al Occidente de Igli, gran ciudad situada en una llanura corre un río importante que se dirige del mediodía hacia el norte* (¿Uad Guir o Saura?) *y que atraviesa una continuidad de jardines. Se encuentran en grandes cantidades frutos y los productos necesarios. En esta región la caña de azúcar se convierte en el producto más importante. Con un cuarto de dinar se puede comprar una tan gran cantidad que un hombre a duras penas*

puede levantarla. Se fabrica mucho azúcar cuya medida se vende a dos meticales y aún menos» [263]. Ocurría lo mismo en la región de Tamedelet que se encuentra a seis jornadas de Igli, hacia el sur. «*Toda esta comarca,* nos asegura el mismo autor, *está cubierta de jardines. El río* (probablemente el Saura) *da vueltas a un gran número de molinos. El territorio de Tamedelet es notable por la fertilidad del suelo y el esplendor de la vegetación»* [264]. En una palabra, se han convertido estos lugares prósperos en estepas, en la antesala del desierto. Gracias a su proximidad del Atlas ha mantenido el Sus algo de sus antiguas riquezas, pero las llanuras se han degradado al punto de que la erosión eoliana ha convertido su mayor parte en *ergs* y en *hamadas.*

La idea fuerza

Se conserva la documentación requerida para reconstituir el origen del movimiento almoravide. Nació en las regiones antiguamente áridas y subáridas de Mauritania, hoy día desérticas. Entonces mantenían holgadamente a las tribus de los Beni Lantunas. Los testimonios de Ibn El Atir y de El Bekri son contemporáneos de estos acontecimientos. Redactó este último su obra de geografía en 1067, cuando los almoravides no habían aún invadido Marruecos [265]. Han sido confirmadas sus noticias por Ibn Kaldún.

Volviendo de la peregrinación de la Meca, en el año de 1046, uno de los jefes de la tribu de los Beni Lantunas, Yahia ibn Ibrahim, se hizo cargo que sus compatriotas, si en verdad no eran idólatras, tampoco eran verdaderos musulmanes, por lo menos tal como debían de serlo según los «integristas». Consiguió convencer a un partidario del derecho malequita, Abd Alá ibn Yasín, oriundo de Sidjilmasa, de seguirle por las estepas del sur a fin de convertirles. En poco tiempo, a pesar de fracasos importantes, de intrigas múltiples, de reticencias y burlas por parte de las tribus y hasta de combates, adquirió tal prestigio que llegó a ser el maestro espiritual de todos los nómadas saharianos. Tomaron el apodo de almoravides, que quiere decir los adheridos a la fe. En realidad les transformó en las fuerzas de choque del «integrismo» musulmán occidental. Entonces, se pregunta uno cómo este jefe religioso ha logrado en tan poco tiempo enrolar bajo su bandera a tan importante población, diseminada por tan vasto territorio, de tal suerte que fueron capaces sus jefes militares posteriores de conquistar Marruecos, Argelia y una parte de la Península Ibérica. En verdad, fueron efímeras estas conquistas y pueden explicarse por motivos de orden político que ahora no podemos exponer. Basta

saber que estos nómadas almoravides se habían convertido en condotieros religiosos que sus partidarios, «integristas» de las naciones vecinas, llamaban en su auxilio para que les prestara ayuda con el fin de luchar contra el enemigo común, el musulmán «liberal», el incrédulo y el cristiano. Mas, lo que ahora nos interesa es comprender el mecanismo en virtud del cual una predicación emprendida por un jefe religioso ha podido convertirse en una acción militar en razón de una crisis climática.

De todos los grupos humanos determinados por el marco geográfico, es el nómada el más individualista. Si es así, ¿cómo pudo realizar el milagro Ibn Yasín, que sucedió a Ibrahim, de forjar en una sola unidad estas personalidades rudas y diversas, desparramadas por inmensas soledades? No basta la sola predicación con la magia del verbo y el poder de atracción de los conceptos; tanto más que en aquella época la idea para propagarse requería un cierto tiempo, quedando supeditada a las comunicaciones. Sólo se explica el milagro por la acción de una causa superior que superaba ¡y en qué medida! las virtudes de la palabra. Era la pulsación, la crisis climática, erguida como un fantasma del Apocalipsis, la que domaba todas las voluntades. En otras palabras, no podía la estepa quemada por el sol dar de comer al mismo número de personas que anteriormente. Disminuía el pasto para los rebaños. El equilibrio entre la producción y el consumo estaba roto. La emigración era el único recurso que a todos podía salvar. En otras circunstancias, cuando el abandono de los lugares ancestrales no había podido realizarse de modo natural, el equilibrio entre el marco geográfico y la demografía se restablecía, sea con medidas draconianas ordenadas para restringir la procreación, como más tarde ocurrirá en los oasis, sea con guerras intertribales que eliminaban los elementos menos fuertes. La presencia de los dos amigos en la estepa para predicar su reforma, coincidía con una crisis social cuya solución era decisiva para la supervivencia común. Llegaban en el momento más oportuno, pues en realidad predicaban la guerra santa contra las gentes del norte, los habitantes de Sidjilmasa, de Taraudant, de Igli y otros, que para estos «integristas» vivían en la impiedad, pero que tenían con qué beber y comer. Esto fue el comienzo de una ambición que pronto llegaría a ser desmesurada.

En otros términos, favorecía la predicación de estos profetas los intereses de todos los nómadas de la estepa. Encauzaba la emigración el exceso de población que no podía vivir en los lugares ancestrales. Resolvía una situación difícil, lo que exigía los mayores sacrificios. Tanto es así que el alistamiento se hizo a una velocidad asombrosa, dadas las dimensiones de los lugares. Por otra parte, la adhesión a

la secta en un principio ofrecía escasos incentivos: Para borrar sus pecados anteriores, idolatría, superstición, incredulidad, etc., recibía el neófito nada menos que cien latigazos (El Bekri). Una vez admitido la disciplina era terrible. La menor infracción se castigaba con la flagelación. Para someterse a disciplina tan feroz, tenían que estar impulsados estos millares de nómadas por razones gravísimas: La sequía quemaba los escasos pastos de la estepa. El hambre y la miseria acechaban por doquier, pero transformaban a nuestros dos compadres en profetas enviados por el cielo para salvarles. Pues no sólo les daban garantías de gozar de los placeres paradisíacos en la otra vida; les procuraban en la presente el beber y el comer. En el pasado la guerra, santa o diabólica, era rentable para el vencedor. No tenían nuestros predicadores escrúpulo para enloquecer a estos desgraciados con promesas fantásticas: Si moría en el combate el soldado almoravide, asegurado tenía los gozos edénicos; si se salvaba, ahí estaban las riquezas extraordinarias de países lejanos, como España, en donde podían hacerse ricos y disfrutar en esta tierra de los deleites del Paraíso.

Así estaba lanzada la idea como por formidable catapulta. En tiempos normales, existen aventureros que por razón de su genio particular abandonan su familia y la vida sedentaria para desfogarse por los caminos y vivir las mil y una aventuras que depara la casualidad. Son la excepción. Le disgusta a la masa cambiar sus costumbres, abandonar sus riquezas por modestas que sean, mas presentes y palpables contra un porvenir incierto. El éxodo de estos nómadas huyendo de la estepa y abandonando sus pobres rebaños nos enseña, si no lo supiéramos, la calamidad en que se encontraban. Mas ahora, la relación existente entre la modificación del paisaje y el impulso de la idea-fuerza, puede demostrarse con textos contemporáneos de estos acontecimientos.

Testimonios históricos

No puede discutirse el empeoramiento de la crisis climática del siglo XI. Poseemos testimonios numerosos del proceso de aridez acentuándose en el Sahara. En esta época empezáronse a construir las primeras *fogaras* de los oasis. No sólo destruye la sequía la vegetación, la erosión eólica sepulta ríos y ciudades. Nos lo asegura El Idrisi [266]. Por otra parte, si bien nos comunica el geógrafo los primeros hechos de la secta, el historiador Ibn el Atir (1160-1233) ha conocido a sus últimos partidarios. Con los textos de estos autores

contemporáneos de la epopeya almoravide podemos reconstruir las grandes líneas de los acontecimientos.

En sus *Anales del Magreb y de España* describe Ibn el Atir los hechos siguientes: «*El 27 de febrero de 1058, después de una sequía que asoló estas regiones* (las estepas de Mauritania), *Ibn Yasín envió a los más míseros* (de los nómadas de la tribu de los Beni Lantunas) *al Sus para cobrar el sekat* (el impuesto ritual). *Novecientos hombres así se adelantaron hasta Sidjilmasa, hicieron una cosecha de algún precio y luego regresaron donde los suyos. Entonces, les pareció el desierto demasiado pequeño y desearon para propagar la palabra de la verdad pasar a España y combatir a los infieles. Penetraron en Sus El Akza, pero se unieron sus habitantes para resistirles de modo tan eficaz que tuvieron que huir los almoravides, mientras que el hombre de ley, Abd Alá ibn Yasín, quedaba muerto. Abu-Bekr* (su sucesor en el mando) *juntó un nuevo ejército de mil hombres a caballo, pero se encontró enfrente de doce mil jinetes de los Zenatas. Les rogó que les dejaran pasar para poder ir a España a combatir a los enemigos del Islam*» [267]. A esta pretensión se opusieron los Zenatas. Hubo un combate que acabó con la victoria de los nómadas. Diezmados los sedentarios acabaron sometiéndose. La relación de los hechos no aparece muy clara. Los almoravides se volvieron hacia el este y conquistaron la ciudad de Sidjilmasa, en donde según Ibn Kaldún se apoderaron de cincuenta mil camellos [268].

En este escrito destacan algunos hechos que confirman el contexto establecido.

1.º Existe una sequía que alcanza caracteres graves, pues ha tenido lugar en invierno, época de las lluvias.

2.º De acuerdo con la ley de Breasted Ibn Yasín envía a los más desgraciados de sus discípulos al Sus para cobrar el importe de un impuesto; lo que parece más bien una limosna lograda por la fuerza. Como empeora por lo visto la situación climática, les parece el desierto pequeño para sus ambiciones. Predica entonces el profeta a los nómadas las ventajas de la guerra santa, mas no para llevarla hacia las tierras vecinas de los negros, míseros e idólatras, sino a las ricas de Marruecos y de Andalucía.

3.º Prepara Yasín el éxodo de sus discípulos. Empieza la conquista militar que conducirán más tarde jefes enérgicos y vigorosos.

En una palabra, para satisfacer sus ambiciones religiosas y su pasión de mando había aprovechado Ibn Yasín las circunstancias sociales recién aparecidas en estas regiones. Si no hubiese obligado la sequía a los más pobres a buscar fortuna para satisfacer sus necesidades las más inmediatas, es muy probable que en lugar de morir en un

combate hubiera acabado sus días en compañía de su amigo Ibrahim en el morabito que habían construido a orillas del Senegal al principio de su predicación.

Tiene para nuestras tesis el episodio almoravide una gran importancia, porque permite comprender los acontecimientos ocurridos cuatro siglos antes en el Próximo Oriente. Es similar el cuadro geográfico, iguales las repercusiones de la crisis climática, idénticas las depresiones económicas y sociales. Con pretextos religiosos parecidas algaras se realizan como una reacción en cadena en los límites de las facies. La transformación del medio y el contexto histórico son semejantes. En una palabra, la causa que ponía en movimiento la idea-fuerza en los dos casos en relación con el desplazamiento de las poblaciones era la misma. Sólo era diferente la hora de la historia. Yasín era un reaccionario desprovisto de recursos intelectuales, el juguete de circunstancias que acaso él mismo no había comprendido. Al contrario, era Mahoma un hombre que por el esfuerzo de su inteligencia había restablecido y dado otra vida al puro monoteísmo. Con su palabra intervenía en la génesis de una nueva civilización. Con su dogmatismo insensato contribuyeron Yasín y los suyos a petrificar estos mismos principios. Si Marruecos no supo resistir al impacto de los mauritanos, logró la cultura arábigo-andaluza mantenerse aún por dos siglos en España, a pesar de la reacción almohade que sucedió a la almoravide. Estaba fatalmente condenada por el destino [269].

* * *

Podemos establecer ahora las directrices que han canalizado la revolución islámica en Oriente. Distinguiremos a lo largo de esta crisis, cuya duración puede estimarse en casi un siglo, dos tiempos perfectamente determinados que se hallan en estrecha relación con la evolución de los marcos naturales, los fértiles y los áridos, trastornados y a veces completamente asolados por la pulsación climática.

Primer tiempo (600-632) [270]

Produce la crisis atmosférica un desorden general en la economía del Próximo Oriente. Así se explica por qué la guerra entre bizantinos y persas se hace crónica. Considerables son los destrozos causados por la acción de la naturaleza y por las hostilidades. Se prolongan los disturbios producidos por años sucesivos de hambre. Quedan arruinadas las clases dirigentes, ricas y conservadoras. Decrece el poder de

Bizancio. Alcanza el desastre tal magnitud que la civilización helenística, que había alcanzado en Siria y sobre todo en Egipto una tradición milenaria, desaparece para siempre de estos lugares. Sólo quedará de ello un recuerdo lejano en la perspectiva histórica. En las regiones áridas y subáridas del Creciente Fértil se envilece el paisaje y se deteriora transformándose en la facies inferior. Se deseca la estepa. Enloquecidos, multiplican los nómadas sus incursiones por las tierras de los sedentarios, en donde las cosechas quemadas por el sol pueden dar de comer a sus rebaños de ovejas, de cabras y de camellos. Mucho más al sur, en los desiertos y en los oasis, ajeno a estas desgracias, iluminado, predica Mahoma la doctrina del monoteísmo unitario.

Segundo tiempo (632-693) [271]

Condiciona la ley de Breasted una serie de acontecimientos que poseen un carácter local, pero que repercuten los unos sobre los otros como una reacción en cadena. Componen así un complejo con rasgos similares. Cual una oleada impulsada por la tempestad se propaga por las regiones que padecen la crisis climática: lo que induce a los historiadores a interpretar estos acontecimientos como si fueran el fruto de una concepción militar concebida y realizada por una personalidad, un príncipe, un emir cualquiera, cuando en realidad se trataba de un movimiento mimético originado por unas mismas causas naturales. Abandonan las estepas un cierto número de nómadas que emigran hacia el norte. Esperan allí encontrar alimentos para sus rebaños. Por ellos son empujados hacia las tierras áridas los cultivadores de las tierras subáridas, por tradición semisedentarios. De repente se ven los labradores, arruinados por la sequía, invadidos por la llegada tumultuosa de estos vecinos molestos; pierden con sus depredaciones lo poco que les quedaba. Se dirige este gentío hambriento hacia las tierras regadas que generalmente se encuentran en las cercanías de ciudades importantes. Se multiplican los tumultos, las riñas; verdaderos combates entre gentes pertenecientes a tribus diferentes tienen lugar. Destaca en este embrollo un hecho cierto: Una masa importante de aldeanos que vivían en tierras de secano lograron fundirse con las turbas urbanas alborotadas por el hambre para formar un nuevo proletariado. Esto se deduce de la aparición del árabe popular en los núcleos ciudadanos cultos en donde por ser rural gozaba de escaso prestigio. En esta transferencia sufrió el idioma un proceso de decantación sobre el cual se incrustaron fórmulas sabias.

Jefes de las tribus emigradas, personalidades con fuerte ascendencia

que destacan de la masa aprovechan el desorden para apoderarse del poder, en manos hasta entonces del Imperio Bizantino tambaleante. Se esfuerzan en poner orden en la anarquía. Al lograrlo adquieren estos pocos afortunados un prestigio que irradia al exterior. Pronto les favorecen los movimientos oscilatorios de la pulsación. En algunas regiones sosiegan los estómagos mejores cosechas; se encalman los espíritus y sus energías. Pues esta gigantesca subversión no se ha realizado en algunos años. Estos diversos movimientos migratorios, la fusión de los labriegos desarraigados con los ciudadanos, ha requerido el curso de casi un siglo. Así se explica cómo desde un punto de vista religioso —desde la muerte de Mahoma en 632 hasta la redacción del Corán hecha por mandato de Otmán en 653— hayan pasado tantos años; pues la fijación del texto fue obra de intelectuales que vivían en las ciudades. Así se comprende la inexistencia de un Estado árabe y la corta vida de esos califas asesinados, cuyo poder por otra parte debía de ser escaso.

Si se adapta más o menos esta concepción a la realidad, no debe de concebirse la historia de Oriente Medio en el siglo VII como si fuera un Imperio Arábigo, sino como un hervidero revolucionario, cuyos límites en el espacio eran muy imprecisos, en donde la guerra civil, el crimen, la división del poder y la anarquía eran las características dominantes. Nos enseña la historia situaciones parecidas. El ejemplo más singular pudiera ser el estado turbulento del Imperio Chino desde la revolución de Sun Yat Sen hasta la hegemonía comunista.

Se encuentran en los documentos de la época los testimonios o los recuerdos de esta gigantesca subversión. No hemos hecho investigaciones en los textos orientales, porque nos apartaríamos de los límites de nuestros propósitos. Nos contentaremos con exponer la opinión de un escritor latino anónimo que vivía en Andalucía a fines del siglo IX o a principios del X. Ha escrito varias obras históricas que no han llegado hasta nosotros y una crónica célebre que durante mucho tiempo ha sido atribuida a un fantástico e inexistente obispo: Isidoro Pacense. (Ver apéndice II.) Demuestra su lectura que conocía textos griegos y árabes que son desconocidos de los especialistas. Así describe los acontecimientos del siglo VII ocurridos en Oriente:

105. *Huius temporis, in era*
sexcentesima quinquagesima tertia,
Anno imperii eius quarto Slavi Graeciam occupant,
Sarraceni tyrannisant
Et, in era sexcentesima quinquagesima sexta,

Anno imperii Eraclii septimo, Syriam,
Arabiam et Mesopotamiam
Furtim magis quam virtute
Mammet eorum ducatore rebellia adhortante,
Sibi vindicant.
Atque non tam publicis irruptionibus,
Quantum clanculis incursationibus,
Perseverando, vicinas provincias vastant,
Sicque modo, arte
Fraudeque, non virtute,
Cunctas adiacentes
Imperii civitates
Stimulant
Et post modum, ingum e cervice excutientes,
Aperte rebellant.

«*En su tiempo, transcurriendo la era 653, en el cuarto año de su reino, ocupan Grecia los eslavos y tiranizan los sarracenos; y en el curso de la era 656, durante el año séptimo del reinado de Heraclio, excitados a la rebelión por su jefe Mahoma, se apoderan de Siria, de Arabia y de Mesopotamia, más bien por la astucia que por el valor. Asolan las provincias vecinas, realizando correrías no tanto a la luz del día como incursiones clandestinas; de tal suerte que conmueven todas las ciudades limítrofes pertenecientes al Imperio, más bien por treta y fraude que por el poder. Más tarde, sacudiendo el yugo se rebelan abiertamente*» [272].

Así se desacopla el mecanismo que ha puesto en movimiento y luego dirigido la revolución islámica. Dos ideas-fuerza se precisan en este magma destructor y a la vez regenerador. Traen a las ciudades los aldeanos del sur con sus costumbres ancestrales las nuevas ideas religiosas que se están propagando en sus lugares y a las que se han adherido. Por otra parte, por su número imponen su idioma rural, tosco y primitivo. Se familiarizan los ciudadanos con su tradición oral que pertenece al fondo común. Surge una simbiosis con la herencia cultural que ha dejado el helenismo en todas partes en regresión. Un idioma y una literatura adquieren en los centros urbanos formas nuevas.

A lo largo de las incursiones emprendidas por los nómadas árabes, los emigrantes de las tierras intermedias que son la mayoría del proletariado interior, en su desamparo físico e intelectual han quedado subyugados por la personalidad y la predicación de los profetas que dirigen a los hijos del desierto. Son los discípulos de Mahoma. Arre-

bata la simplicidad de la doctrina a los espíritus perturbados y desorientados. En su desplazamiento a las ciudades gozan los neófitos y los propagandistas de un ideal tangible que destaca en el ambiente religioso ya desmayado. Pues las ideas teológicas de las clases dirigentes por demás complicadas, como el monofisismo o el nestorianismo, están en regresión. Se expansiona tanto más fácilmente el monoteísmo musulmán cuanto que coincide con lo que domina en el inconsciente colectivo: el sincretismo arriano. Se realiza así en todo el final del siglo una fusión de elementos dispares: El hablar rural se transforma en un idioma escrito. El ambiente unitario, judaico y arriano, queda expresado por el Corán. Para comienzos del siglo VIII lengua escrita y religión se funden en un todo con otros nuevos conceptos: la civilización árabe.

* * *

En razón de la lejanía de los lugares en que se forjaban las nuevas ideas y del desfase en el espacio y en el tiempo de la pulsación, se llevó a cabo la revolución islámica en la Península Ibérica palmo a palmo. Los dos momentos que han permitido la gestación de la civilización árabe se hallan separados por mayor número de años que en Oriente. En un principio, la crisis climática con sus consecuencias económicas, sociales y políticas, se ha manifestado desde el fin del siglo VII, pero como alcanza menores dimensiones, menores también fueron sus efectos. Por otra parte, el segundo tiempo del fenómeno histórico que identificamos con la cultura arábigo-andaluza, requirió muchos más años para cujar. Ocurrió lo mismo en el Irán. No se trataba solamente de la distancia. Cierto. Ifriqiya, el Magreb y España habían seguido una evolución más o menos parecida a la que se había desarrollado en las antiguas provincias de Bizancio. Mas, desde un punto de vista cultural tenían que asimilar estos pueblos una enseñanza que les era extraña, puesto que la lengua y la literatura árabe no pertenecían al fondo común heredado de los antepasados, como ocurría en Siria o en Mesopotamia.

El completo florecimiento de la genuina cultura árabe alcanzó en estos lugares su mayor intensidad en el siglo IX. Por la calidad e importancia de las nuevas concepciones fueron poco a poco los hispanos acostumbrándose a un idioma extranjero por la misma fuerza de su expansión; pues a sus puertos mediterráneos llegaban predicadores y mercantes, libros que trataban de religión, de literatura, de ciencia. Era por consiguiente el proceso lentísimo, dado el estado de las comunicaciones en la época. Pero la idea-fuerza arábiga encontraba ante

ella el vacío y lo rellenaba con mayor facilidad, pues llegaba en un momento oportunísimo en la evolución de las ideas religiosas e intelectuales. Si la civilización árabe no hubiera logrado ya un prestigio que a todos los peninsulares anonadaba, la idea llegada de Oriente no hubiera estimulado como una levadura la masa preparada para recibirla. Por esto, una nueva creación, propia y original, requería tiempo. La cultura arábigo-andaluza alcanzó las altas cumbres del genio en el siglo XI, cuando los principios generadores estaban ya amenguando en el Creciente Fértil.

Por consiguiente, para apreciar y comprender el mecanismo de la expansión de la idea-fuerza arábiga por la península, se requiere ante todo conocer el marco geográfico existente en el siglo VIII y el sentido de su evolución climática, pues de este hecho depende la crisis económica, social y política, que fue la clave de los acontecimientos posteriores.

Es España una de las regiones más montañosas de Europa. Poseen los dos tercios de su superficie una altitud superior a los quinientos metros. Sobrepasa el tercio los mil. La orografía ha dividido el país en un encasillado de regiones naturales, que han adquirido a lo largo de los siglos una personalidad precisa y característica. Son responsables los sistemas montañosos de estos compartimientos, casi extraños los unos a los otros en las épocas en que las comunicaciones eran lentas y difíciles. Por otra parte, ha desempeñado su orientación un papel decisivo en la repartición de la pluviosidad y por lo tanto sobre la facies, por esta razón diferente según los lugares.

Ha enseñado la observación que un macizo montañoso, si es importante y se halla situado en el paso de los ciclones, los detiene o los aminora como si fuera un biombo o una mampara. Condiciona esta ley el paisaje en las dos vertientes. Estanca las nubes en los valles o en las alturas, a menos que la orientación del sistema orográfico no favorezca el deslizamiento de la depresión a lo largo de la cadena. En estos dos casos la vertiente expuesta poseerá un paisaje húmedo y verdoso, mientras que la opuesta quedará seca. Podrá recibir el viento del Océano, no recibirá la lluvia correspondiente. Se puede apreciar el primer ejemplo de esta ley geográfica en la península indostánica en donde el monzón riega abundantemente el valle del Ganges, pero se estabiliza al pie del Himalaya que no puede franquear; de tal suerte que las altas planicies tibetanas no experimentan sus efectos. Pertenecen al segundo caso los Montes Cantábricos y los Pirineos que limitan al norte la Península Ibérica. Si el frente nuboso proveniente del Atlántico que invade Eurasia se sitúa en el mar de la Mancha o más arriba, o sea entre los dos cabos finisterres, el francés

y el gallego, no penetrará en la península la rama meridional. Cubrirá con sus nubes la zona noroeste y resbalará por la vertiente norte de los montes cantábricos y pineraicos, en dirección del Mediterráneo. Arida quedará la vertiente sur. Por esta razón se extraña el viajero que atraviesa los Pirineos de la diversidad de ambos paisajes. Cuando la parte francesa es verdosa en modo extremo, amarilla es la española. Poseen facies esteparia algunas zonas del valle del Ebro; pues recibe Aragón las lluvias del suroeste.

En otros términos, para que la Península Ibérica quede regada en su casi totalidad tiene que penetrar el frente de depresiones siguiendo la dirección suroeste-nordeste; lo que en nuestros días ocurre más o menos veces en el invierno, mientras que en los tiempos antiguos se manifestaba una constancia en todas las estaciones del año. En cualquiera de ambos casos siguen las nubes el eje de los sistemas orográficos que se extienden por la península de acuerdo con esta dirección. Cuando se oponen al frente nuboso como la Sierra Morena, su escasa altitud no constituye un obstáculo infranqueable. Existe una excepción que, sin embargo, no modifica esta general perspectiva: la del litoral mediterráneo, el cual está respaldado por un sistema montañoso importante que se prolonga desde el Pirineo hasta el Estrecho de Gibraltar. Desde el cabo de la Nao hacia el sur, lo defiende de los vientos del noroeste, sobre todo en la Andalucía oriental en donde alcanza Sierra Nevada las mayores alturas de la península. Por estas circunstancias, ha sido siempre suave el clima de estos lugares, aún en la más remota antigüedad, como nos lo atestigua su abundante iconografía neolítica.

¿Cuál era la situación del cuadro natural de la península en la época romana? Existen los testimonios requeridos para afirmar que la facies de los compartimientos orográficos que componen los reinos históricos de España no eran en aquel tiempo tan diferenciados como en nuestros días. En función con un régimen más lluvioso que el actual, sobre todo más constante en la temporada veraniega, unificaba la meseta con sus regiones colindantes una misma vegetación, salvo el litoral mediterráneo. El valle del Ebro, en sus aguas abajo de Zaragoza, empezaba a notar los primeros efectos de la pulsación, oscilando desde el Bajo Imperio en adelante hacia la aridez; conservando sus partes mediterráneas un clima parecido al actual. La riqueza agrícola debía de ser mayor que la existente desde entonces hasta el siglo XX, en el que los embalses, los nuevos cultivos y la técnica moderna han transformado muchos lugares. Como existía una mayor pluviosidad en la meseta interior, las alturas que dominan las llanuras marítimas estaban más nevadas que en nuestros días. Esto permitía

la existencia de una pequeña red de regadíos diminutos que aún se conservan en ciertos valles. Por otra parte no estaba la tierra tan esquilmada por los cultivos. Poseía una mayor acumulación de riquezas orgánicas. La fertilidad natural de estas regiones era pues muy grande; lo que explica la densidad de su población. En la época romana el valle del Ebro, es decir la Tarraconense, era de las más ricas y pobladas provincias del Imperio [273]. Desde entonces se ha envilecido constantemente esta situación hasta el siglo XX. En el XVII, era el valle del Ebro una de las regiones más desheredadas de la península.

Hacia el siglo VII, empieza a corroer la Península Ibérica la pulsación que transforma el Sahara central en desierto. No debió de experimentar el litoral mediterráneo modificaciones importantes, pero se agravaría la situación en el valle del Ebro en donde una sequía prolongada acentuaba la aridez. En otras regiones en donde la agricultura y la ganadería habían sido prósperas y merecido los elogios de los geógrafos y de los naturalistas romanos, las malas cosechas llegaron a ser cada vez más frecuentes. Oscilaría el fenómeno según los lugares y los años. Sin embargo, pronto alcanzó una envergadura importante y produjo el hambre las reacciones de las poblaciones. Los ecos débiles de estas desgracias han llegado hasta nosotros. Si no tuviéramos otros testimonios, el conocimiento de la existencia de una crisis climática cuyos efectos alcanzaban al hemisferio entero, y la certeza de una gravísima conmoción política ocurrida a lo largo del siglo VIII, eran suficientes para que se pudiera establecer entre el fenómeno natural y el hecho histórico una relación causal.

Como lo apreciaremos más adelante, se puede espigar en los pocos textos que se conservan de aquellos tiempos, la tradición de una época de disturbios producidos por el hambre y por la guerra, situación que empieza a esbozarse desde el final del siglo VII, es decir antes de la pretendida invasión arábiga. Los escasos historiadores que se han ocupado de estos acontecimientos los han involucrado y metido en un mismo saco, sin darse cuenta de que estas dos calamidades, la guerra y el hambre, correspondían a dos fenómenos diferentes, no en cuanto a su causa, sino en razón de sus resultados. Era el hambre colectiva la que era responsable de la agitación política con sus consecuencias guerreras y no lo contrario. En estos tiempos no existían bloqueos como en nuestros días. Se podía rendir por hambre a una fortaleza, a una ciudad; no se podía emplear la misma táctica para vencer a una nación. La devastación producida por las hostilidades era casi nula en cuanto a la agricultura; no poseían las armas de antaño acción sino restringida sobre los bienes materiales. Sólo el incendio causaba grandes estragos. Las calamidades de la guerra eran capaces de arruinar una

ciudad próspera, no podían perjudicar a un conjunto de regiones naturales, como las de la Península Ibérica. Si general era el desastre, era menester concebir que las causas del mismo poseían similar alcance. Como era por aquel entonces la guerra muy limitada en su acción, tan importante perturbación solamente podía concebirse como consecuencia de un fenómeno natural de iguales dimensiones. Era la pulsación la responsable del hambre colectiva que ha asolado durante muchos años el norte de Africa, la mayor parte de la Península Ibérica y el sur de Francia. Con su estulticia y su maldad era antaño incapaz el hombre por sí solo de extender la devastación a tan gran escala.

Por otra parte, había devastado el hambre estas mismas regiones en épocas anteriores al siglo VIII, en el curso de los cuales la competición entre los trinitarios y los unitarios no había adquirido los caracteres de una guerra civil. Entre otros han señalado los historiadores textos de Procopio y de Coripio que describen el hambre que desgarró estas regiones en el siglo VI. Mas sabemos por nuestros estudios geográficos anteriores que las primeras manifestaciones de la sequía se habían entonces presentado. Como en estos años las zalagardas y las hostilidades entre bizantinos y bereberes eran constantes, parecería que estos encuentros tenían por causa la ley de Breasted. Poseemos textos que señalan la existencia de una hambre importante en el reinado de Ervigio, en un momento en que la rivalidad entre trinitarios y unitarios no se había envenenado al punto de obligarles a tomar las armas los unos en contra de los otros. No era pues la guerra la responsable de esta situación, ya que no hacen referencia los textos a la existencia de hostilidades. Era el clima el responsable de las malas cosechas y de las enfermedades. La elevación de la temperatura, aquí como en Roma, favorecía la aparición y extensión del paludismo. Se puede pues concluir que la pulsación ha hecho su aparición, para nosotros tangible dadas nuestras escasas informaciones, a finales del siglo VII, hacia 680.

Como lo apreciaremos más adelante, ha producido también la pulsación, con ayuda de otras circunstancias, la debilidad de la clase política dominante que sostenía el partido teocrático cristiano; lo que ha hecho posible el estallido revolucionario a la muerte de Vitiza. Si hay que creer a los escasos textos que conservamos, diezmaba entonces el hambre a la mitad de la población de la península. Esto ha sido le causa de un intenso trastorno económico que desencadenó la exasperación de las pasiones religiosas. Se puede pues concluir:

1.º Con los estudios emprendidos desde finales del siglo pasado sobre la evolución del clima en los tiempos remotos, es posible situar en el curso de los siglos VII y VIII una pulsación importante orien-

tada hacia la sequía, de la que existen testimonios físicos, biológicos e históricos que conciernen a grandes extensiones de nuestro hemisferio, en América, en Europa y en Africa. Empieza a adquirir en esta época el Sahara central la facies desértica que hoy en día le caracteriza.

2.º No deben interpretarse las noticias que nos dan las crónicas acerca de estos años de hambre y de enfermedades como fenómenos normales debidos a la variabilidad de la atmósfera; la que compone una alternancia de buenas y de malas cosechas. Con el estilo telegráfico que las caracteriza refieren tan sólo las crónicas los acontecimientos que tuvieron un alcance nacional. En los tiempos antiguos en que el transporte de mercaderías por vía terrestre era lento e insuficiente, varios años mediocres o francamente malos traían a un lugar el hambre y la miseria. No implicaba el fenómeno meteorológico la llegada de la sequía y de la aridez del suelo. Podía ser motivado por otras circunstancias atmosféricas, a veces opuestas como el exceso de lluvias. La crisis producida era un acontecimiento normal, conocido de los historiadores. Antiguamente era el hambre una calamidad como lo puede ser hoy la enfermedad. Por esta razón los autores que han reconocido la importancia de estas noticias, eran incapaces de deducir sus consecuencias mayores. No sabían distinguir lo cotidiano de los acontecimientos extraordinarios. No sucede ahora lo mismo, porque hemos expuesto las pruebas científicas suficientes para saber que la Península Ibérica, dada su latitud, estaba fatalmente sometida a los efectos de la pulsación. En razón de las dimensiones del fenómeno su población tenía que sentir inmediatamente su impacto. Por tal motivo, los datos que nos aportan los cronistas, bereberes o andaluces, no deben menospreciarse y sus conclusiones interpretarse como si fueran hipérboles o imaginaciones parecidas a las que aminoran la autoridad de sus escritos. Estas parcas noticias encuadradas en el contexto geofísico son suficientes para confirmar la importancia de la tragedia.

3.º Por determinación de las circunstancias históricas intervenía la crisis climática en el momento preciso en que la evolución divergente de las ideas religiosas había alcanzado un punto crítico, habiéndose los dos partidos atrincherado en sus posiciones ideológicas. Bastaba una chispa para provocar una explosión. Determinaron la guerra civil los problemas que suscitaron la sucesión de Vitiza. Fueron favorecidos los unitarios por acontecimientos ocurridos en otras regiones mediterráneas, en donde se expandían la predicación del Islam y la civilización árabe.

En la península la suerte de las armas, debido probablemente al apoyo popular, les fue favorable. Este ha sido el primer tiempo de la

revolución islámica. Duraron muchos años los desórdenes, pues las malas cosechas fueron numerosas y los efectos de la pulsación no ayudaban al restablecimiento de un nuevo equilibrio político.

Por otra parte, se habían desatado las pasiones con la guerra civil. Se prolongó así la crisis revolucionaria por sesenta años. Poco a poco, logró imponerse el genio de un guerrero a los caudillos locales, los cuales se habían hecho con el poder en las regiones naturales. Mas, con el curso de los años se atenuaron las oscilaciones climáticas. La constitución de una unidad política permitió el almacenaje de reservas y renovar la circulación económica. Volvió la prosperidad. Lentamente, aleccionadas por el ejemplo exterior, las poblaciones adheridas al sincretismo arriano sintieron la atracción producida en los espíritus por la civilización árabe. Fueron las clases intelectuales las primeras entusiasmadas. En el curso de los siglos IX y X, se acentuaría el proceso de arabización con tal independencia que el genio de la raza pudo florecer con toda libertad. Maduros estaban los frutos de la revolución islámica.

Testimonios históricos

De acuerdo con los textos que se conservan, tres crisis climáticas agudas han asolado la península: a finales del siglo VII, a principios y a mitad del siglo VIII.

Primera crisis

Se presenta en el reinado de Ervigio (680-686). Dos crónicas se refieren a ella: la *Latina anónima* y la del Moro Rasis. Como son andaluces sus autores o han vivido largo tiempo en Andalucía reflejan una tradición que en sus días se mantenía en la España del Sur. Así se expresa la del Moro:

a) *Luego los godos eligieron a Etanto* (Ervigio) *rey y apenas coronado empezo España a ir de mal en peor, a tal punto que Dios la destrozó tanto por el hambre como por las epidemias. Tomaron todos la decisión de abandonar sus bienes y de convertir toda la tierra en desierto* [274].

b) *Durante la era de DCCCXVIII, Ervigio es coronado rey de los godos. Reinó siete años, en el curso de los cuales un hambre importante ha despoblado España: cuyus in tempore fames valida Hispaniam depopulatur* (Crónica latina anónima).

Segunda crisis

Según los testimonios que conservamos, parece que se presentó en dos tiempos en el curso de los cuales los acontecimientos han sido muy graves. Tuvo lugar una crisis en los primeros años del VIII, la otra a la muerte de Vitiza que coincide con el comienzo de la guerra civil.

Existe en la *Crónica latina anónima* un párrafo oscuro que ha suscitado comentarios por parte de Dozy y de otros autores [275]. A principios del siglo VIII, nos advierte, *en la era 839, es asociado Vitiza a su padre en el gobierno de la nación. Mas, no pudiendo sufrir la ruina de la calamidad* (ni el texto, ni el contexto nos dicen de lo que se trata) *salieron del lugar de la residencia de la corte* (es de suponer Toledo) *y vagabundearon por el país. Luego, fallecido su padre de muerte natural, conserva el reino su esplendor durante los años mencionados* (es decir los del reinado personal de Vitiza) *y toda España entregada a una alegría excesiva se divierte de modo extraordinario.*

Debe atribuirse la oscuridad del texto a la falta de algunos versos que explicarían la naturaleza de esta calamidad que obligaba al padre y al hijo a abandonar la corte. Los comentaristas no han sabido descubrir en los acontecimiento de la época los motivos de este andar vagabundo por la nación. Suponemos, por nuestra parte, que se trataría de una calamidad relacionada con la pulsación, sea el hambre o la epidemia. Se trasladarían los reyes a lugares en donde abundasen los alimentos o en donde la mortandad fuera escasa; causas ambas del trasiego de poblaciones. Volveremos más adelante sobre el tema, pues estos desplazamientos han tenido gran importancia en la génesis del mito de la invasión.

Correcta nos parece pues nuestra interpretación del texto, pues en la segunda parte de la frase se nos advierte que las causas de la calamidad han por lo visto desaparecido y ha vuelto la normalidad. También comparte esta opinión el Moro Rasis, cuyo texto citamos en un párrafo próximo. Así pues, según la tradición andaluza había sido la crisis de corta duración; compaginaba con los movimientos oscilatorios de la pulsación.

Tenemos, sin embargo, que insistir: pues debe darse cuenta el lector del alcance que representan los términos empleados, la realidad de los hechos mencionados. En los lugares a donde era imposible hacer llegar alimentos de otras partes, es decir en la gran mayoría de los casos, el vocablo hambre estampado en el papel significa sencillamente la muerte de miles o de millones de personas. Basta con

observar lo que ocurre en nuestros días en ciertas regiones atrasadas o que por circunstancias especiales se encuentran en situaciones parecidas a las que ahora estudiamos. En 1920, 1930 y 1940, tiempos de guerras y de malas cosechas, ha matado el hambre en China a unos treinta millones de personas en un solo año [276]. Constante es el fenómeno en la historia, sobre todo en las naciones que no supieron construir o conservar la notable organización de silos que había edificado el genio de los romanos. Nos permite este salto a los días actuales alcanzar en toda su veracidad las dimensiones de la tragedia que nos revela en parcas palabras el autor de *Ajbar Machmua.* A la muerte de Vitiza los efectos de la pulsación se presentan de nuevo con terca insistencia. *El hambre,* escribe, *ha sido tan grande que la mitad de la población ha perecido.* No se trata de hipérbole. El laconismo del cronista contrasta en este caso con las habladurías en que se pierde cuando trata de asuntos que interesan a los bereberes. Induce a pensar que ha recogido la tradición de un hecho que por su magnitud había quedado impreso en la memoria colectiva.

Tercera crisis (750)

De acuerdo con las oscilaciones de la naturaleza propias de la pulsación, desaparecen los efectos de las crisis anteriores y mejora la situación.

Hacia 738, *en la era de 772, el año 116 de los árabes, duodécimo de Hisham, Abd el Malik, descendiente de noble familia, es enviado a España. Después de guerras tan frecuentes y grandes, de incalculables contratiempos, encontró la nación rica y tan próspera que se podría decir que era como una granada en punto de madurez* (Crónica latina anónima). Mas, hacia la mitad del siglo de nuevo se recrudece la crisis, según testimonio que nos da el autor de la crónica berebere *Ajbar Machmua.* Insiste sobre todo en el desplazamiento de las poblaciones que ha sido producido por el hambre, pero, lo que más nos interesa, nos da noticias importantes acerca de las relaciones que se establecen entre los hechos guerreros y las ideas religiosas, la suerte de los combates y la penuria de los alimentos.

Después de asegurarnos que los años 749 y 750 habían conocido el hambre, fueron buenas las cosechas en el siguiente. Favoreció esta situación a los cristianos del norte. *Fueron vencidos los musulmanes y echados de Galicia,* escribe *y entonces todos aquellos que tenían dudas acerca de la religión volvieron al cristianismo.* Como en los tiempos de los reyes godos, según las circunstancias, cambiaban los

hispanos de credo; lo que demuestra que las diferencias entre ambas creencias, la de los vencedores y la de los vencidos, no era muy grande [277].

Más lejos, nos dice que los años 753 y 754 fueron malos. Insiste nuestro bereber: *Reapareció el hambre y los cristianos echaron a los musulmanes de Astorga y de otras ciudades. Se atrincheraron éstos tras los desfiladeros de la otra cordillera, hacia Coria y Medina* [276]. Esto constituye una gran rectificación del frente, pues Astorga se encuentra en el reino de León y Coria en Extremadura, tras el Sistema Central. En cuanto a Medina no sabemos a qué ciudad se refiere el autor, pues Medina de Rioseco y Medina del Campo se hallan en Castilla la Vieja. Sea lo que fuere, reconocerá el lector que no coincide este texto con la historia clásica que nos asegura que tras la batalla de Guadalete se habían hecho los árabes los dueños de la península entera; salvo Asturias y el País Vasco. Tanto más que estos pretendidos árabes, musulmanes en el texto, según sus desconsuelos estomacales se hacían cristianos o mahometanos [279].

La caída del estado teocrático

El encasillado de la Península Ibérica en compartimientos estancos de acuerdo con los medios de comunicación existentes en cada época, condicionaba el comportamiento social y político de las poblaciones. Como en todas las regiones montañosas explica la orografía el individualismo ibérico y la personalidad acusada de las regiones naturales del país, las cuales en el curso de la historia han adquirido caracteres particulares y han conseguido convertirse en reinos históricos. No favorecía esta situación una acción política común. Sólo la idea-fuerza, de vez en cuando, si lograba condensar una energía considerable, fundía a sus habitantes en un mismo espíritu. Sin embargo, la aparición de una concepción superior no podía ser una constante en el paso de los siglos. Así se explica que en ciertas épocas la entereza de las poblaciones se haya gastado en empresas locales y en otras derrochado sus fuerzas en guerras civiles regionales, mientras que en otros momentos el ideal colectivo unía a todos en un solo movimiento. Ha sido determinada la historia de España por este principio desde el neolítico hasta los tiempos actuales.

Con la tutela romana —habiéndose mejorado notablemente las comunicaciones—, los pueblos que vivían al sur de los Pirineos sin la comprensión de la unidad geográfica de su territorio, empezaron a intuir que los cuadros naturales que constituían su patria chica, en-

cajaban los unos en los otros para formar una entidad de mayores dimensiones: la Península Ibérica. Se deduce una lección de esta observación. Para desempeñar un papel en los acontecimientos políticos, tenía la idea que gozar de fuerza tal que fuera capaz de dominar el determinismo geográfico. Este ha sido entre otros el gran favor que hizo la civilización romana al país. Para conseguirse tal resultado tuvo la acción de Roma, respaldada por las legiones, que ejercitarse en numerosos años. Tres siglos de luchas, a veces feroces, fueron necesarias para que las poblaciones amoldadas a sus cuadros naturales se fundieran en un todo: la Hispania de los antiguos.

Desde entonces, a pesar de la diversidad de sus regiones naturales, desde un punto de vista cultural ha compuesto la Península Ibérica un bloque compacto. El recuerdo del papel desempeñado por las minorías selectas del Imperio y la prosperidad en aquel tiempo alcanzada han constituido un fermento poderoso que siempre ha conmovido a los intelectuales y a los hombres cultos de la nación, desde el siglo IV al Renacimiento. Sin embargo, entre estos dos conceptos que se caracterizan por su contextura laica —una confederación mediterránea dirigida por Roma y un principio nacional— ninguna otra idea ha logrado fundir en un todo los comportamientos peninsulares en cerca de diez siglos. Acaso el espíritu religioso, como ocurrió en el resto de Occidente, hubiera podido unir las mentes y las energías. Mas la rivalidad que dividió a los monoteístas impidió la expansión exagerada de uno de los dos partidos. Tan sólo fue en el siglo XVI cuando el cristianismo renovado logró con la Contrarreforma imponerse a la gran mayoría de la población. Por esto, ha revestido la Edad Media hispánica un carácter particular, único en Occidente. Se convirtió la península en un crisol en donde los elementos más dispares se han fundido en un material original cuya presencia sería decisiva en el desarrollo y evolución de los tiempos modernos.

Para luchar en contra de la herejía dominante en Oriente, las autoridades religiosas que habían adoptado la concepción trinitaria de la divinidad, establecieron una alianza con el poder temporal. Fue la obra de los sucesores de Constantino. Si hacemos caso omiso de Occidente que estaba sumido en la anarquía y en la ignorancia, osciló la competición religiosa entre trinitarios y unitarios al azar de los acontecimientos políticos y personales. Pues no hay que olvidar la propia actuación de Constantino a lo largo de su vida. Convocó el Concilio de Nicea y favoreció en las discusiones a sus amigos los obispos romanos en contra de los orientales, partidarios de Arrio. Mas lo hizo —y aquí el gran error en que se suele incurrir— no por convicción teológica, sino por conveniencia propia; pues se consideraba

del catolicismo el pontífice supremo, del mismo modo que lo era del paganismo.

Por esto, cuando intentaron los obispos romanos rebelarse en contra de su hegemonía les persiguió, para acabar recibiendo el bautismo en el lecho de muerte de manos de Eusebio de Nicomedia ¡que era un obispo arriano!

Sea lo que fuere, después de Constantino vino Juliano... En realidad, la simbiosis entre los poderes temporales y espirituales no logró constituirse de manera efectiva hasta 521, en que Justiniano hecho cónsul tomó medidas enérgicas para restablecer la ortodoxia en su gran imperio. Su programa político fue imitado por Occidente. Los más celosos de sus discípulos fueron Recaredo y Carlomagno. En otras palabras, en la competición que dividía a los monoteístas, se esforzaron los trinitarios hispanos en organizar un Estado teocrático, cuyo modelo como en las demás normas de la vida, lo era el Imperio Bizantino.

Asentado en España el cristianismo trinitario y romano en la cabeza del reino, entrelazaron sus poderes los obispos y los reyes godos de tal suerte que era previsible el resultado: No podían vivir los unos sin los otros. Si los primeros peligraban, amenazados estaban los segundos. Ha sido descrito el Estado teocrático por Isidoro de Sevilla en los términos siguientes:

A veces los príncipes de este siglo ejercen su soberanía en la Iglesia, porque defienden con su poder supremo y fortifican la disciplina eclesiástica. Pero no serían necesarios estos poderes a la Iglesia, si no fuera por la utilidad que de ello saca, cuando no logra sus fines el sacerdote con su predicación, pues entonces los impone el príncipe con el terror de su autoridad [280].

¿Y si, lelo, estaba en babia el príncipe? Peor aún. ¿Si se pasaba al bando contrario? Entonces amenazaba Isidoro al príncipe con los tormentos del infierno, sin darse cuenta de que por mucho que le tostaran los demonios quedaba en esta tierra la Iglesia desamparada, a la merced de cualquier contingencia. Como tantos en la historia, antigua y contemporánea, era Isidoro de Sevilla un gran intelectual, pero un pésimo político.

Para que tuviera en el tiempo viabilidad un Estado teocrático y no fuera la flor de un día o una caricatura, era menester que en su gran mayoría la masa del pueblo estuviera unida en una misma fe. La convicción en las gentes tenía que ser verdadera y no inventada en el papel. Pues en este caso las actuaciones de la colusión político-religiosa tenían

que agitarse en el vacío, engañando a ambas potestades. Bastaba entonces cualquier incidente para dar al traste con el tinglado.

Así ocurrió en España por aquellos tiempos. Se dictaminó en el papel, en las actas del III Concilio de Toledo, que los españoles y los godos, todos se habían convertido al trinitarismo romano, dejando de ser arrianos. Por este acto insensato nacía el Estado teocrático hispano con una tara congénita. Su viabilidad se volvía dudosa y se encargó la realidad de demostrarlo cada día. De esta suerte, a medida que transcurría el tiempo, la colusión entre los dos poderes se convertía en juegos malabares; por inestabilidad del poder público de una parte, por la desastrosa actuación de los obispos de otra.

Hacia el siglo VII iba la situación de mal en peor. Ante la rapacidad y abusos de los obispos, Chindasvinto y Recesvinto se esforzaron por mitigar la situación «*tratando de privar a los romanos de prácticamente todo su poder político, ejecutivo y religioso*». Para ello emprendieron grandes reformas legislativas que según Thompson, de quien son las palabras anteriores subrayadas, «*son uno de los más oscuros misterios de la España visigoda*» [281].

Si nuestra interpretación es correcta iban los tiros dirigidos en contra de los obispos. De aquí sus recriminaciones en el XI Concilio toledano acusando sin nombrarlo a Recesvinto de la ruina de la Iglesia por no haberles reunido en dieciocho años. Escarmentados sin duda con lo ocurrido con estos dos príncipes trataron los prelados de intervenir de modo mucho más activo, si no lo habían hecho anteriormente, en la elección del rey, de tal suerte que se convirtiera en un juguete entre sus manos. Sea lo que fuere, se nombró en 672, muerto Recesvinto, a un anciano de quien se suponía que no tendría energías para oponerse a los deseos episcopales. En la asamblea de los nobles de palacio y de los obispos, en que tenían éstos mayoría, rehusó Vamba el cargo por razón de su edad avanzada. Pero debía de ser la situación política apremiante o la tramoya urdida de tal suerte (¿acaso no existía un candidato de recambio?), que los ruegos se volvieron amenazas. Nos cuenta Julián en su crónica que uno de los *duces* amenazó a Vamba con matarlo, si no aceptaba el cargo. El designio, si existió, quedó frustrado. Vamba demostró poseer unas energías descomunales y entre otras cosas ¡oh escándalo! descapirotó a los del báculo de muchos de sus privilegios, financieros por lo demás; lo que más dolía. En vista de ello se tramó una conspiración y se destituyó al rey de modo harto pintoresco, pero acto, desde nuestra actual perspectiva, que apuntaba sencillamente al principio del fin.

Era Vamba un anciano bondadoso y algo filósofo. A pesar de la simplicidad de sus costumbres se hizo respetar y según la tradición reco-

FUNDACION JUAN MARCH EX LIBRIS

gida por las crónicas posteriores fue amado del pueblo. Existía entonces en la corte un hombre ambicioso, Ervigio, que supo captar su confianza. Un domingo, el 14 de octubre de 630, fecha de la que nos informan las actas del XII Concilio toledano, se sintió indispuesto el monarca. Con probabilidad, según lo que se nos ha contado y lo que se desprende de estos mismos textos y del proceso de los acontecimientos, había tomado un refresco... que una mano cómplice había emponzoñado con un somnífero. Cuando yacía en la inconsciencia, le hizo Ervigio cortar la cabellera y revestir con hábitos monacales, como era costumbre hacer con los moribundos. De este modo, al despertar se encontró nuestro hombre en la imposibilidad de seguir reinando. Exigían las costumbres visigodas que el rey fuera de raza germana, lo que se demostraba con la ostentación de una larga melena; y, por otra parte, existía un canon, el XVII, promulgado por el VI Concilio toledano, según el cual nadie podía ser elegido rey si anteriormente había sido «*tonsurado bajo el hábito religioso*». La aparición de Vamba ante varios testigos, tonsurado y revestido con el sayo monacal, era suficiente para descalificarle. No podía seguir reinando. Había salido la añagaza a las mil maravillas.

De acuerdo con su temperamento aceptó Vamba con resignación la ofensa que le había infligido Ervigio y abandonó el trono a su rival. Se retiró al monasterio de San Vicente de Pampliego, cerca de Burgos. Pero, el 22 de este mismo mes de octubre —lo que demuestra que la conspiración había sido muy bien preparada—, es proclamado rey Ervigio por la junta de los grandes y de los obispos. Para confirmar su autoridad, que estimaba de hecho o por consciencia precaria, reúne el nuevo monarca dos concilios en Toledo, los XII y XIII, en 681 y en 683. Mas ocurrió, sin protesta alguna, que en lugar de reparar la injusticia y de condenar al traidor y usurpador, votaron a su favor los príncipes de la Iglesia, presididos por Julián, llevado más tarde a los altares, es de suponer que por actos más meritorios. No sólo no dieron la razón al anciano monarca ofendido, sino que amenazaron de anatema a todo aquel que se atreviera a levantar la voz en contra de Ervigio, atentara contra su persona o se esforzara en hacerle algún mal. Resulta manifiesta la colusión. Unánimes lo han creído los historiadores y la tradición [282]. Deslizados por la pendiente, no hay modo de parar. Alcanza el cinismo de estos señores lo inaudito, cuando en este mismo XII Concilio toledano acuerdan las normas que se deben de practicar «*con los que reciben la penitencia estando sin sentido*» [283]. El prestigio de los prelados quedó aún mucho más desairado cuando, dos años después, en el XIII Concilio toledano, planteó su caso Gaudencio, obispo de Valera de Arriba, en Levante. Había

caído gravemente enfermo y había recibido la penitencia, como era costumbre. La salud recobrada, venía a preguntar a sus colegas si podía seguir desempeñando su cargo episcopal. El largo tiempo que dedicaron al asunto los prelados demuestra lo embarazoso de la pregunta. Determinaron (Canon X) que la penitencia no priva el hombre de sus deberes divinos y por consiguiente podía seguir el preguntón con sus ovejas. El gobierno de la nación era obligación profana.

Mas era Ervigio un hombre celoso. Como al héroe de Calderón le era insoportable pensar que su mujer Liuvigotona pudiera a su muerte compartir el lecho con otro hombre, fuera con relaciones extraconyugales o maritalmente. Condenaron pues los obispos y excomulgaron con el canon V del XIII Concilio de Toledo en este mundo, y «*entregaron al diablo a abrasarse con los fuegos sulfurosos a todo aquel, rey u otro cristiano, que muerto el Rey se atreviera a casarse con su viuda o a unirse con ella adúlteramente*».

Se prestaban los obispos a los caprichos más extravagantes de Ervigio, pero a cambio obtuvieron «*una política de grandes concesiones, quizá de sometimiento total a la nobleza y a los obispos. Parece como si hubiera tenido que pagar un alto precio por ser reconocido rey; el precio fue exigido hasta el final*» (Thompson). La minoría cristiana que tenía el poder hacía lo que le venía en gana, mas a costa de su descrédito que aumentaba más y más en la nación. Ocurrió entonces lo que nadie esperaba: Se acordaba el pueblo de las bondades del buen rey Vamba, destituido por los obispos, y de la prosperidad que existía en los tiempos de su reinado. Pues desde entonces se había abatido la desgracia sobre la nación. Empezaban a sentirse los primeros efectos de la pulsación. Las malas cosechas eran generales, el hambre y las epidemias asolaron a gran parte de la península. Según el Moro Rasis, tuvieron las gentes que abandonar sus hogares en busca de alimento. «*El rey Vamba,* sigue, *fue muy buen rey y muy derechero; et ante, ni después, nunca España fue tan sosegada con rey ni con príncipe que oviese, porquell nunca quiso mal a ninguno nin otro siglo fizo ninguno, nin ovo tan soberbio home ni tam poderoso en España en todo su tiempo que poco ni más se trabajase de facer mal a ninguno; mas antes vivieron en paz ansi los unos como los otros en vicio et abundamiento.*» No podía ser mayor el contraste con lo que ocurría en los días del usurpador. Ante las condiciones angustiosas que dominaban, el recuerdo del rey destituido estaba en todas las mentes. Como un fantasma vagaba por los campos quemados por el sol. Tan grande fue el impacto en las masas que la nostalgia del rey amado finalmente pasó embellecida a la leyenda [284]. En realidad, escasas noticias tenemos de estos tiempos [285]; mas dos hechos

parecen indiscutibles. Son determinantes de los acontecimientos posteriores: Las primeras manifestaciones de la sequía, el descrédito vertical de los obispos.

Ante el cataclismo que asolaba a la península, ¿cuáles podían ser las reacciones de las poblaciones? Según el Moro Rasis ha durado el hambre los siete años del reinado de Ervigio. Vamba retirado en su monasterio murió poco más o menos en los mismos días que el usurpador. Fallece Ervigio en 687, su víctima según los autores en este año o en el precedente. No es pues aventurado suponer que en razón del sentimiento religioso de la época y de la superstición entonces imperante, vieran las gentes en las desgracias producidas por la sequía la manifiesta señal de la cólera divina. La infamia infligida al buen rey merecía un castigo que abarcaba a la nación entera. La reacción verdadera de la masa la ignoramos. Ahora bien, aparece indudable el hecho siguiente: Tuvieron los dos reyes posteriores que emprender una política diametralmente opuesta a la seguida hasta entonces; por lo cual les acusaron los cronistas latinos posteriores del IX y del X de haber realizado una acción anticristiana. Sea lo que fuere, el concepto ha sido reconocido por todos los autores: Establecido en 587 con la abjuración de Recaredo, se disolvía el Estado teocrático godo-cristiano en la corrupción, el desprecio y el odio general.

Los acontecimientos precursores de la guerra civil

La política de los reyes godos, desde la abjuración de Recaredo, era la expresión de una minoría religiosa y laica que en realidad detentaba el poder. Nombraba al sucesor del monarca difunto, intervenía en la legislación de los concilios y muchas veces destituía al soberano que no le gustaba. Pues el historiador no debe dejarse extraviar por las crónicas muchas veces centradas en unos pocos personajes principales. Los documentos que han llegado hasta nosotros, sobre todo las actas conciliares, nos enseñan la existencia de esta minoría, la vitalidad y la importancia de su acción. La idea dominante que la alentaba era el cristianismo trinitario. Pero no debe el lector dejarse impresionar por los acontecimientos ocurridos en los tiempos modernos. En aquella época, los verdaderos cristianos eran una minoría escasísima. La mayoría, desde los obispos hasta el más mísero gañán, estaba compuesta por hombres que de cerca o de lejos habían oído campanas, por lo cual llevaban el mote de cristianos; lo que en modo alguno compaginaba con su modo de ser. Si entonces hubiera sido España una nación verdaderamente cristiana, como se ha dicho con demasiado optimismo,

los cristianos se hubieran defendido contra el muslime en el caso de haber habido una invasión, o se hubieran opuesto a la subversión; lo que no hicieron en ninguno de los dos casos.

Como ocurre siempre, no supo esta minoría adaptarse a las necesidades de los tiempos. Quería conservar sus privilegios de poderes y de riquezas... y al mismo tiempo imponer a la nación su ideología; lo que era una ambición desmesurada. Dictadas por la fuerza, si no son las ideas la expresión de una cultura en expansión, no arraigan o se desvían. Querer mantener una situación preponderante sin adaptarse a las necesidades cotidianas de la sociedad, era peligroso, tanto más que los siglos VII y VIII eran en la cuenca mediterránea unos tiempos de trastornos climáticos e ideológicos. El resultado fue que a medida que transcurrían los años aumentaba el foso que separaba la clase dirigente del pueblo.

Intervino también la política en sus rasgos generales. Habían sustentado su inmenso imperio los romanos con la vitalidad que supieron dar o conservar a las ciudades. Se asistió con su dislocación a una fusión de las mismas, muy disminuidas en cuanto a su población, con el ámbito rural que las rodeaba. Poco a poco se formaban en muchos lugares unas más íntimas relaciones entre ambas partes, con lo cual la importancia de una ciudad se transfería a una provincia entera; provincia o provincias que más tarde se transformarían en reinos. Se desarrolló este proceso muy rápidamente en la Península Ibérica; proceso acelerado por la riqueza económica ya adquirida y por la existencia de estos poderosos compartimientos geográficos. De tal suerte que con el curso de los años empezaban a adquirir una personalidad destacada y propia. Esto chocaba naturalmente con el poder central que los godos habían establecido en Toledo. Es muy probable que la política de los Sisebuto, Chindasvinto y Recesvinto, no tuviera otro objeto que oponerse a la excesiva vitalidad política de las provincias, por demás independientes. Enseña el panorama histórico de la Edad Media que en vez de aminorarse este proceso, se aceleró. Mas, en lo que nos importa ahora, es posible que este programa más o menos intentado por los reyes godos ensanchase aún más el foso que les separaba de la mayoría de la nación.

También intervino la política de vía estrecha: La persecución contra los que eran «*indiferentes a los dogmas*», en los cuales sobresalían los judíos como cabeza visible de la opinión unitaria, la imposición de una moral rígida contraria a las costumbres ancestrales, que se ordenaba en las actas conciliares, pero que no alcanzaba a los príncipes de la Iglesia en sus conductas personales: los abusos de toda clase, los normales en cualquier sociedad y los anormales, como la legisla-

ción especial sobre la esclavitud que mantenía un enjambre de desgraciados encadenados, pero que aprovechaban la primera oportunidad para desmandarse por la península; las exacciones fiscales; la degradación del ejército que acabó por componerse de siervos y de esclavos... etcétera. En una palabra, se formó en la nación una mezcla detonante peligrosa. Bastaba una chispa en momento oportunísimo para que saltara por los aires todo el tinglado [286].

Como consecuencia de su pacto con los obispos, hizo Ervigio la política que más les convenía. Era demasiado inteligente para comprender que a pesar de los anatemas esgrimidos por estos señores para asegurar el respeto, la vida y las comodidades de su familia y de sus partidarios, el día en que faltara sonarían las tortas estruendosas, pues los que había perseguido se revolverían contra los suyos. Se daba cuenta también de que los días de su vida estaban contados; en lo que no estaba equivocado pues reinó solamente siete años. Pocos hombres como Ervigio han tratado de asegurar el porvenir con disposiciones testamentarias. El 14 de noviembre de 687, sintiendo el fin próximo, eligió como sucesor suyo no a uno de sus hijos sino al marido de su hija Cixila, llamado Egica, el cual, así nos lo asegura la tradición, era nada menos que el sobrino de su víctima, el rey Vamba. Convinieron un acuerdo los dos compadres: Transmitía Ervigio el poder a su yerno si juraba solemnemente no perseguir a su familia y a sus partidarios, que por lo visto se habían enriquecido con los despojos de los amigos del rey destituido. Ya se sabe el valor de estos acuerdos cuando una de las partes se ha mudado al otro barrio. En cuando Egica fue nombrado rey supo despabilar de modo conveniente el juicio de los obispos para que alcanzara la mayor agudeza a fin de resolver el dilema que les iba a plantear. Había prometido ante Dios defender la familia y los amigos del rey difunto... que se habían enriquecido a expensas de terceros; y, por otra parte, acababa de jurar en la ceremonia de su consagración que cumpliría justicia para con sus súbditos. ¿No implicaban contradicción ambos juramentos? Parecía insoluble el dilema, mas la gente mitrada supo resolverlo sin tener que cortar el nudo gordiano, con una elegancia que hubiera hecho palidecer de envidia al más chispeante de los casuistas. Era muy sencillo: Se había comprometido Egica a defender a los partidarios de Ervigio así como a su familia de cualquier pretensión injusta por parte de terceros. Tenía pues que hacer cumplir las leyes con equidad. Con lo cual podía gozar de una conciencia tranquila si hacía escupir a los ladrones el oro que habían engullido.

Según el Moro Rasis, no ha dejado buen recuerdo Egica. Era un déspota, «*pues que el tovo la corona del reyno comenzó de facer*

muchas brabezas por España toda et mui sin razon, et con su follonía mató et destruyó et desterró todos los señores de las Españas... et nunca quiso en toda su vida oviese privado fidalgo ni esforzado, ni tal home que el entendiese que le diría cosa contra su voluntad».

Sea lo que fuere, tuvieron los obispos un enredo de orden teológico con el papa Benito II, con lo cual aseguraron algunos que los acontecimientos del siglo VIII impidieron a España deslizarse hacia el cisma. Despachada la controversia cuya voz cantante llevó Julián, se reunieron estos señores aún dos veces en este final de siglo; en 693 y en 694, en los XVI y XVII Concilios de Toledo para repetir sus anatemas contra la gente de mal vivir, en cuyos pecados sodomíticos se distinguió la gente tonsurada... y ¡en contra de los judíos! Da la impresión la prosa de estas actas conciliares de que sus redactores estaban desbordados por el ambiente general y que no sabían dónde dar con la cabeza. Es entonces cuando entra en escena Vitiza, el hijo de Egica, asociado al trono de su padre desde finales del siglo. Existen monedas de esta época con la efigie de los dos príncipes unidos por el lema: *Regni concordia.*

Como siempre, tenemos escasa documentación sobre esta época en que se prepara el derrumbamiento del poder cristiano-godo; mas a pesar de lo poco que nos dicen los textos, se siente la sospecha de que desde 681, con el reinado de Ervigio, algo ocurre en España. ¿Produjeron las primeras manifestaciones de la sequía revueltas que no se pudieron luego controlar?

En su discurso de apertura del XII Concilio toledano, se refiere el usurpador a algo oscuro y extraño que ocurre en el país: «... *así juzgo que conocen vuestras paternidades los males que afligen a la tierra y las heridas que la aquejan a través de los diversos tiempos*». No se trata de un alarde retórico porque a renglón seguido vuelve el orador a insistir sobre el tema: «*Además, porque tenemos por cierto que la tierra padece tales ruinas y molestias por el desprecio de los preceptos divinos...*». Se refiere con estas palabras Ervigio a las sequías que nos han apuntado los cronistas del siglo X. La relación entre los textos nos parece indiscutible. Pero las consecuencias de las oscilaciones climáticas se vuelven molestas y peligrosas. El calor y la sequía son seguidos de tiempos fríos y de inundaciones. En el XIV Concilio toledano, en 684, son los obispos los que se quejan por no haber podido reunirse «*por una serie de obstáculos*». Inclemente estaba el tiempo y la reunión, cosa insólita, tenía lugar en el invierno, cuando estaba recomendada la celebración de los concilios en la primavera [287]. Pues, «*toda la tierra en lo más duro del invierno estaba cubierta por grandes nevadas y un frío glacial*».

Ahora bien, en 693, cuando en el XVI Concilio toledano se dirige Egica a los obispos, ya no se trata de disimulos retóricos, ni de referencias a temporales. Existe en España un estado de desórdenes y de anarquía que no se esfuerza el rey en disfrazar: «*Sabe muy bien, beatísimos padres, la sublimidad gloriosa de nuestra serenidad, que para la convocación de los concilios constituyen un obstáculo las calamidades de este siglo inseguro...*».

Presas estaban las tierras hispánicas del desorden. Nos confirman las obras de Valerio del Bierzo la confesión del soberano. En ellas se nos describe la violencia que imperaba en Galicia. No sería una excepción esta provincia. Hacía tiempo que la sociedad hispana estaba en crisis. Nos iban a demostrar los acontecimientos del siglo VIII lo que las actas conciliares se habían empeñado en ocultar.

Consta, como lo apreciaremos en las páginas siguientes, que los acontecimientos anteriores a la guerra civil han sido desfigurados por la ideología que dividía a los dos campos adversos. Parece pues que por vengar la afrenta hecha a su tío o para hacerse restituir lo robado, emprendió Egica una política que era contraria a la promovida en tiempos de Recaredo. Le presenta la tradición —y las palabras del Moro Rasis anteriormente transcritas no dejan lugar a dudas tratándose de un autor musulmán— como el perseguidor de la aristocracia dominante. Esto será más o menos exacto. Es difícil afirmarlo. El papel desempeñado por el hijo no deja lugar a dudas por coincidir la tradición de los dos bandos en oposición. Si, en realidad, no ha seguido el camino emprendido por su padre, a pesar de haber sido asociado al mando desde temprano, se alzó en contra de los trinitarios interviniendo en la propia cocina episcopal. El autor de la crónica de Alfonso III es terminante: *Censura ecclesiasticos consurgeret. Concilia disolvit. Canones obseravit.* «Se ha opuesto a las reglas eclesiásticas. Ha disuelto concilios. Ha redactado cánones.» Esto es muy grave, pues el rey no intervendría en líos semejantes si no estuviera respaldada su acción por una minoría de obispos o una mayoría que se opusiera a la disciplina romana. Desde entonces empieza el cisma en tierras hispánicas.

Nada sabemos de lo ocurrido, sino las consecuencias que se traducen en hechos históricos irreversibles. Los pocos textos que se conservan son muchas veces contradictorios, pero enseñan el aumento de la confusión iniciada en el siglo anterior. Ignoramos por ejemplo la fecha exacta de la muerte de Egica, aunque sabemos que murió de modo natural (¿702?). Igual ocurre respecto a Vitiza. Varían las versiones a gusto del consumidor (708, 709, 711): Luego alcanza tal densidad la oscuridad que se paraliza la cronología de los hechos más impor-

tantes. Esto durará cerca de sesenta años. Mas el conocimiento que tenemos de la evolución de las ideas nos puede servir de hilo conductor en este laberinto.

La política inspirada por el partido teocrático, ideal emprendido por los sucesores de Constantino, podía en su tiempo dar frutos en ciertos lugares en donde no se le oponía otra ideología de mayor envergadura. Por esto logró el cristianismo trinitario implantarse en ciertas regiones de Occidente. Atrasadas las unas en su evolución cultural, arruinadas las otras por la caída de Roma y otras circunstancias, estaban sometidas a una bárbara dominación. Sin una tradición intelectual importante, no intervinieron de modo activo en las discusiones teológicas de la época; así se explica que no tuviera que vencer el cristianismo romano ninguna oposición en Occidente. Podía su ideología convencer a los candorosos paganos de las campiñas, borrar su acción los recuerdos del panteón latino y aminorar las bellezas y excelencias de su literatura, perseguir con el hierro y el fuego a los escasos adversarios del Concilio de Nicea existentes en la región, perdidos en la indiferencia general por estos problemas de teología; no podía menos que fracasar en Oriente. La política seguida por los sucesores romanos de San Pedro fue causa de la ruptura con Bizancio y más tarde de la independencia de la Iglesia griega. Ha sido incapaz de encauzar hacia las puras enseñanzas del cristianismo primitivo la efervescencia religiosa que existía en los lugares en donde había nacido y predicado su Fundador. Por este hecho es responsable de la propagación del Islam en las provincias bizantinas. Así se explica también por qué, a pesar de los anatemas conciliares, estaba condenada esta política en la Península Ibérica.

Con unanimidad rara vez lograda en la apreciación de un hecho histórico, habían reconocido los historiadores la crisis del cristianismo en la sociedad hispano-goda. Para la gran mayoría que no había sabido apreciar el sincronismo entonces existente entre los acontecimientos religiosos ocurridos en Oriente y en la Península Ibérica, se trataba de un fenómeno local y pasajero. No lo explicaban. Tan sólo reconocían que había favorecido la invasión de un enemigo exterior. Como tampoco habían entendido la rivalidad existente entre dos ideologías, la trinitaria y el unitarismo, aumentaba aún más su confusión la contradicción aparente de los textos escritos en tiempos muy posteriores a los acontecimientos, en un momento en que las ideas se habían endurecido en posiciones religiosas irreversibles. Para nosotros, al contrario, los esclarecía la división de las opiniones. Si existían dos partidos en oposición era fácil situar los pocos testimonios que conocíamos según su fuente, no de escritura, sino de ideología.

Así, la persona de Vitiza ha sido objeto de los juicios más opuestos. Se han perdido los eruditos y los historiadores en discursos sutiles y a veces extravagantes para interpretar esta contradicción de los antiguos. De acuerdo con ciertos textos es este monarca incrédulo, un auténtico paniaguado de Satanás. Para otros se trata del rey más grande que ha tenido España. En ausencia de una verdadera comprensión de las ideas en competición, no sabe el historiador qué santo vestir. Mas, si se ha reconstituido previamente el ambiente ideológico entonces existente, si Vitiza con su política había favorecido la oposición al teocratismo trinitario, es fácil distinguir la existencia de dos tradiciones: la que le era favorable porque había sido conservada por los partidarios del unitarismo, premusulmán; la de los vencidos, los adheridos al cristianismo romano. De ahí la diversidad de los textos, según que sus autores pertenecieran a uno u otro bando en oposición.

Uno de los más antiguos que ha llegado hasta nosotros es el *Cronicon Moissiaciense,* escrito por un monje de la célebre abadía de Moissac, en el sur de Francia. De vez en cuando hace referencia a ciertos acontecimientos ocurridos tras de los Pirineos. Ha sido redactada esta crónica en la primera parte del siglo IX. Aunque escrita más de cien años después del reinado de Vitiza, por ser el texto más próximo a aquellas fechas, conserva la tradición más pura del partido cristiano derrotado. Así pues, para el fraile galo Vitiza ha mantenido un verdadero serrallo de concubinas. *Iste deditus in femine, exemplo suo sacerdotes ac populum luxuriose vivere docuit, irritans furorem Domini.* «Dado éste a las mujeres enseñó a los sacerdotes y al pueblo a vivir de acuerdo con su ejemplo de modo lujurioso, provocando la ira del Señor.» Para el autor de la crónica de Alfonso III, había sido Vitiza «lascivo, depravado en sus costumbres, como el caballo y el mulo que no tienen discernimiento». *Probosus et moribus flagitiosus fuit et sicut equus et mulus, quibus non intellectus...* Desde entonces se convierte Vitiza para los historiadores españoles en una cabeza de turco, responsable de todo lo ocurrido en España después de su muerte; lo que es tanto más notable cuanto que no se discierne bien qué responsabilidad pudiera tener en la pretendida invasión arábiga. Hubo que esperar el siglo XVIII para que Mayans emprendiera la defensa de este personaje convertido en figura legendaria, mas en sentido peyorativo.

Para los autores del otro bando a quienes no les roza el problema sexual, ha sido Vitiza un soberano extraordinario. Así lo describe el Moro Rasis: «*Vitiza fué mui buen Rey et mui derechero et mantovo todas las cosas que prometió a sus Pueblos et fizoles más merced que nunca rey de los Godos fizo en España... et vivieron en España en su*

tiempo en paz, et en justicia et en placer, et havían cumplimiento en todas las cosas que havían menester et reynó quince años et murió en Toledo et soterráronlo mui honradamente en la Yglesia de Santa Leocadia, et fasta en su tiempo nunca murió rey que tan mengua ficiera, tam bien a pobres como a ricos. Dios le de buen Paraíso» [288].

No debe deslizarse el lector en el anacronismo en que han resbalado muchos historiadores. El uso del latín o del árabe no determina por sí solo la continuidad de una tradición diferente. A principios del siglo VIII y por mucho tiempo, los documentos de toda clase estaban escritos en latín. No los conocemos, pero nos consta que el árabe no empezó a escribirse en España hasta la segunda mitad del siglo IX. Poco a poco se convirtió en el único vehículo de los unitarios que anteriormente habían empleado el latín. Con el curso del tiempo olvidaron éstos el idioma de sus abuelos, pero conservaron su recuerdo, algo de su ideología liberal, en una palabra, una tradición. Trascienden así reminiscencias de escritos anteriores, ahora desaparecidos, en las crónicas del Moro Rasis y de otros autores árabes, pero también en manuscritos latinos, los cuales a pesar de su ortodoxia reflejan algunas de estas ideas. El texto más importante es sin duda la *Crónica latina anónima* que nos retransmite un ambiente diferente de los otros manuscritos latinos más reaccionarios. En ella no aparece Vitiza como un monstruo, ni como el responsable de la ruina de España.

¿Cuál ha sido el verdadero papel desempeñado por este monarca? Si se admite que estaba España dividida en dos bandos, opuestos e irreductibles, hay que reconocer el hecho de una política favorable de Vitiza a favor de los unitarios, entendidos éstos en amplio sentido. Había sido posible no sólo porque su padre Egica había diezmado la aristocracia goda, sino también y sobre todo porque las circunstancias climáticas habían destrozado la estructura social sobre la cual había descansado el Estado cristiano-godo. No se deben olvidar los verdaderos elementos del drama. No era sólo la debilidad de la minoría cristiana la responsable de la catástrofe final, ni la alocada intervención de los obispos en los concilios y en la política del reino, ni su testarudez en buscarse enemigos en gentes que sólo deseaban vivir en paz, como los judíos, o como aquellos que conservaban aún una concepción más bien pagana de la existencia, ni los abusos del poder, ni la existencia de una esclavitud acrecentada por la rapacidad de los unos y de los otros; sabemos que la península estaba sometida a los efectos de la pulsación. Así se explicaba cómo los materiales reunidos se habían vuelto más y más inflamables. A la menor chispa ardería el país como una antorcha.

Si se adapta nuestra interpretación con más verosimilitud a la realidad histórica que las expuestas por la historia clásica, deben de ser exactas las acusaciones de los autores cristianos. Para estos cronistas, hombres rudos y de escasas luces, incapaces de entender el problema teológico desde siglos planteado, la infamia de Vitiza había consistido en haber proclamado una ley sobre la poligamia, como lo estudiaremos en el capítulo próximo. Para los árabes, al contrario, no era deshonrosa esta innovación. No se preocuparon por lo tanto de transmitirnos el gesto de Vitiza, salvo acaso la alusión de Rasis que nos habla del *placer* que entonces conocieron sus súbditos. Entonces, si no nos equivocamos en la interpretación de aquel tiempo, no existe contradicción en los textos. De acuerdo con la tradición que había amamantado a sus autores, goda, andaluza, bereber, se complementaban los unos a los otros.

En 702, cuando Vitiza estaba asociado con su padre en el gobierno de la nación, fue convocado el último Concilio de Toledo, el XVIII. No se conservan las actas. Nadie ha desmentido el hecho de su celebración cuya tradición arranca de la *Crónica latina anónima.* Opina la gran mayoría de los historiadores que fueron destruidas porque eran contrarias al cristianismo ortodoxo romano. Esto daría a entender que los obispos allí reunidos, o atemorizados por los reyes habían firmado lo que querían, o que un número de ellos, grande o pequeño, se había pasado al bando opuesto, como lo apreciaremos más adelante; pues de todo hubo de haber en la viña del Señor. Para los intelectuales medievales, generalmente monjes, eran estas asambleas los acontecimientos más importantes de la época cuya historia relataban. Por esto se cuidaron muy mucho de que se copiaran las actas de las mismas, que han llegado hasta nosotros en varios manuscritos. Se han perdido, es cierto, las actas de algunos sínodos provinciales, de menor importancia; pero no las de los concilios nacionales que convocados por los reyes se celebraban en Toledo. No se debe pues involucrar los hechos. La desaparición de los cánones de este concilio reunido en vísperas de la tremenda contienda religiosa que se iba a desencadenar, no debe interpretarse como el resultado de un caso fortuito. Ha sido deliberada esta desaparición.

Si bien no tenemos las actas de este concilio fantasma, referencias a las mismas nos han alcanzado. Algunas frases de las crónicas latinas no dejan lugar a duda acerca de la procedencia de los hechos relatados. Así nos asegura la de Alfonso III: *Episcopis, presbyteris et diaconis uxores habere proecepit.* «Ordenó a los obispos, a los sacerdotes y a los diáconos que tuvieran mujeres.» Naturalmente la orden es dada por Vitiza, pero el plural no da lugar a dudas. Confirma esta frase la anteriormente citada por la que se induce que introdujo el rey la poli-

gamia en la nación. Por esto añade el texto: «los reyes y los eclesiásticos han abandonado la ley del Señor». ¿No sería una alusión a los cánones del XVIII Concilio toledano? Leyes tan importantes, tratándose de eclesiásticos eran promulgadas en estas reuniones de modo exclusivo. Por otra parte, no era un acto personal de Vitiza, pues en el 702 reinaban padre e hijo, *regni concordante.* Numerosos han sido los historiadores que han visto en este texto una alusión al concilio.

De acuerdo con el contexto histórico existía entonces una opinión favorable a estas prácticas que pertenecían o no eran contrarias al cristianismo primitivo; pues los judíos según la ley eran polígamos y los apóstoles eran judíos y casados. Por otra parte, existen serias razones, como lo apreciaremos más adelante, para suponer que este criterio polígamo si no fue defendido —no puede afirmarse documentalmente— tampoco fue combatido por el arrianismo. De tal suerte —y así lo iban a demostrar los acontecimientos posteriores— que las comarcas en donde prosperó el arrianismo han sido tierras polígamas que más tarde se adhirieron al Islam. Así ocurrió en España, por lo cual ha debido existir una opinión favorable en tiempos muy anteriores al enraizamiento de la civilización árabe.

No es temerario suponer que en el principio del siglo VIII obispos en el concilio o en la palestra pública intervendrían en discusiones sobre este asunto; pues por los hechos posteriores sabemos que la división de opinión había alcanzado al alto clero hispano. Según la tradición trinitaria, obispos renegados, como don Opas, se habían pasado al bando de los hijos de Vitiza, que era el de los revolucionarios, y habían desempeñado un papel predominante. Ahora bien, conviene advertir al lector. Hemos planteado el problema con los unicos medios documentales que tenemos a nuestra disposición: las relaciones sexuales. Fueron ellas las que más llamaron la atención de los cronistas latinos posteriores, por lo cual hemos tenido conocimiento de sus preocupaciones. Del fondo del problema, del meollo teológico clave de los acontecimientos, nada sabemos, porque nada se nos ha dicho. Sin embargo no cabe duda alguna: el ideario teológico fue el sustrato de la revolución y de las luchas fratricidas.

La guerra civil

Con los primeros años del siglo VIII se condensa la oscuridad. Se esforzaron a la muerte de Vitiza los ortodoxos trinitarios en recobrarse. Trataron desesperadamente de recuperar el poder, a fin de rea-

nudar la política que habían abandonado Egica y su hijo. Roderico, gobernador de la Bética, encabezó el movimiento. Sin embargo, han diferido las opiniones acerca de su acción. Según ciertas crónicas, las más modernas, había él mismo destronado a Vitiza; según las más antiguas había empezado a actuar a la muerte del rey [289].

Opinan la mayoría de los autores que Vitiza había fallecido en el año 708 o 709 de muerte natural. Había asociado al trono a su hijo mayor Achila, mas no pudo mantenerse su autoridad por ser menor de edad y a pesar del apoyo de su tutor, Rechesindo, que debía de ser uno de los jefes de los unitarios. Los aristócratas godos que pertenecían en su mayoría al bando de los trinitarios, ayudados por los obispos ortodoxos, aprovecharon la situación para rebelarse. Suscitaron la reacción general de la masa del pueblo que les era hostil. Consecuencia: general fue el desorden. No se trataba de un corto período anárquico, debido a la ausencia temporal de un poder central. Se presentaba una situación parecida a los momentos aciagos de la sucesión del rey difunto; puesto que en todas las monarquías electivas existe un bache entre la muerte del soberano y el nombramiento del sucesor, que aprovechan los descontentos para manifestarse. Jamás estas reacciones habían tenido en España tal envergadura como a la muerte de Vitiza. Circunscritas generalmente a niveles provinciales, siempre habían sido dominadas sin mayores consecuencias. Nada entonces parecido. Habían alcanzado tal condensación las ideas religiosas que bastó la menor chispa: la elección de Roderico por una asamblea reunida en Toledo, compuesta como siempre de obispos y de los grandes de palacio, nombramiento dirigido en contra de los hijos de Vitiza, para que surgiera una conflagración gigantesca. Duraría unos sesenta años.

«*Estando así la tierra sin rey en tal división que non se podrían acordar los unos con los otros comenzaron de haber entre sí bandos y muchas peleas et matábanse de mui mala manera, ... et por razón non quedó villa en toda España que se non alzase et se non ficiesen mal los unos a los otros, ansí como si fuesen enemigos mortales, ca ellos se mataban unos a otros et se robaban et captivaban como si de siempre acá fuesen enemigos...*» [290].

Tan imponente convulsión no podía haber surgido por una causa subalterna, como lo era la incapacidad de un adolescente para gobernar. Según este mismo cronista, necesitaron los trinitarios, obispos y duques, nada menos que año y medio para ponerse de acuerdo y nombrar rey a Roderico. Tan confusa era la situación. Inexplicable, si no se entienden las divisiones ideológicas que oponían a los españoles los unos contra los otros. Y tan era así que la guerra civil entonces em-

pezada conducía nada menos que a una completa transformación de la sociedad.

Se impone entonces una observación: Como el partido que nombra a Roderico pertenecía sin duda alguna a la ortodoxia trinitaria romana, se debe concluir que sus adversarios, los partidarios de los hijos de Vitiza, correspondían a la ideología opuesta; lo que en sentido amplio hemos llamado el sincretismo arriano. Confirma esta suposición de una parte, el papel desempeñado por Roderico, y de otra, la intervención del obispo Opas según la refiere la tradición cristiana. A partir de este momento el movimiento unitario sigue un proceso acelerado.

El nombramiento de Roderico por una asamblea ortodoxa está confirmado documentalmente. Existen monedas acuñadas con su nombre. Concordantes son los textos: *Gothi super se Rudericum regem constituunt.* «Por encima de ellos nombraron rey a Roderico los godos», asegura el monje de Moissac. *A Gothis eligitur,* «por los godos ha sido elegido», afirma la crónica de Alfonso III. *Rudericus tumultuose regnum, hortante senatu, invadit:* Así lo asegura el autor de la *Crónica latina anónima.* Como los godos formaban una minoría bastante descompuesta, para hacerse obedecer tenía Roderico que guerrear contra todo el reino sublevado [291].

Se limitaba el poder de Roderico a Toledo y a sus aledaños. Cada región natural se declaró más o menos independiente. Eran favorables en su mayoría a los hijos de Vitiza, no sólo porque el ambiente unitario era dominante en la nación, sino porque sus gobernadores habían sido nombrados por el rey difunto y serían por lo tanto partidarios de sus hijos y de lo que representaban. Sabemos que Rechesindo, el tutor de los hijos de Vitiza, tenía el mando de la Bética. En Levante se mantuvo mucho tiempo Teodomiro independiente como un verdadero virrey [292]. Achila, el hijo mayor de Vitiza, gobernó la Tarraconense y la Narbonense, en cuyas ciudades acuñó monedas con su nombre [293]. Con la ausencia de un poder central poderoso, se independizaban los compartimientos estancos de la península.

Desde Toledo bajó Roderico hacia la Bética para expulsar de allí a los partidarios de los hijos de Vitiza. Era la provincia más rica de España. El que la dominaba tenía en sus manos un triunfo importante. ¿Conservaba allí amigos? Asegura la tradición cristiana que había sido anteriormente gobernador de la misma. Sea lo que fuere, es en Andalucía occidental en donde según la historia clásica se ha decidido como un golpe jugado a los dados el porvenir de España.

Debía de ser Roderico un hombre valeroso, pero inculto. Las sutilezas espirituales e intelectuales de las posiciones opuestas que susten-

taban sus compatriotas, debían de escapársele; de ahí el desacierto de su acción. Era la Bética —y lo fue hasta los tiempos modernos— la región más progresiva de Occidente. Poseía una herencia cultural considerable, recibida de la civilización romana y últimamente acrecentada por sus relaciones con el Imperio Bizantino. Se la podría comparar con la que habían conservado Egipto y Siria de la Escuela de Alejandría. Es en este ambiente alentado por Isidoro de Sevilla y sus discípulos, enriquecido por el genio popular, en el que se desarrollarán los elementos autóctonos que compondrán la cultura arábigo-andaluza. Es probable —y la sucesión inmediata de los acontecimientos lo iba a evidenciar— que el estado de ánimo dominante en la provincia no fuera favorable al partido que representaba Roderico. Tuvo la ilusión de conseguir con una victoria decisiva un impacto determinante sobre la opinión pública general, que le ahorraría trabajos secundarios. Como muchos militares desprovistos de juicio crítico no había apreciado en su justo valor las fuerzas del adversario y había con exceso estimado las suyas. En realidad, todo el mundo le era contrario.

Un tanto consiguió con un golpe de audacia. En una escaramuza logró matar a Rechesindo. Pudo entonces entrar en Sevilla sin mayores tropiezos. Mas se encontró allí con otro personaje de mayor calibre y otras ínfulas, don Opas, arzobispo de la ciudad, de quien la tradición nos asegura que era hermano o próximo pariente del rey Vitiza.

Han acumulado la leyenda y el despecho tales extravagancias sobre este personaje que las mayores incoherencias se translucen en los textos más autoridades. Unánime es la tradición, de origen cristiano o unitario: El arzobispo de Sevilla ha ayudado a los árabes a conquistar España. Durante lo más reñido de la batalla de Guadalete, la que según la historia clásica permite la invasión de la península, abandona con sus tropas el bando de Roderico en cuyo frente estaba colocado para pasar al enemigo y ser causa del desastre. Según otros autores, realiza la traición un lugarteniente del godo llamado Sisebuto. Si se da fe a la crónica de Alfonso III, dirige don Opas el ejército de un príncipe árabe, Al Kamah, por más señas, contra las fuerzas de don Pelayo que se ha atrincherado en las montañas de Asturias para emprender una reconquista ¡que durará ocho siglos! Sin altavoz, pues sin duda la tenía potente, le recita el arzobispo un larguísimo discurso para convencerle de rendirse a los caldeos mahometanos. Pero, gracias a la intervención de la Virgen que deshace la magia producida por la palabra del arzobispo, es destruido el gigantesco ejército de los sarracenos [294].

La gran mayoría de los historiadores estaban en ello de acuerdo.

Si había sido España invadida y sojuzgada, era el arzobispo de Sevilla uno de los responsables. Con otras palabras, España se había convertido en musulmana por obra de una de sus más importantes autoridades eclesiásticas. En realidad, el hecho era cierto; mas los autores antiguos lo concebían de modo harto simplista: Así había ocurrido porque el arzobispo era sencillamente ¡un hijo de Satanás!

Si se aceptan las concepciones de la historia clásica, resulta incomprensible la actuación de este personaje. Bastante inverosímil era ya que hubieran introducido los mismos españoles a los invasores en su propio país, como se ha dicho por una mala interpretación de los textos que analizaremos más adelante. Más extraordinario aún que fuera debido al *dolo* de un príncipe de la Iglesia. Por el contrario, si de acuerdo con nuestras tesis no ha habido invasión y si en la competición de ideas religiosas ha dirigido este eclesiástico un movimiento de ideas que más tarde se ha considerado como anticristiano, todo se explica. Adherido al sincretismo arriano o por lo menos enemigo de la política teocrática emprendida por los obispos, ha intervenido en favor de la de Vitiza, sea por razones personales, fueran las que fueran, o porque estaba convencido de sus propias concepciones religiosas. ¿Ha tenido alguna participación en la redacción de las actas del XVIII Concilio toledano? No se puede contestar a esta pregunta por falta de documentación adecuada, aunque es legítimo sospecharlo, dado el contexto histórico. Estamos convencidos de que se debe interpretar por la coincidencia de las crónicas que pertenecía don Opas al equipo director del movimiento que se oponía al ideario de Roderico y de los que le habían nombrado. Dado su parentesco con el rey y el cargo que ocupaba, es probable que hubiese intervenido en la política religiosa del momento en vida del propio Vitiza.

Si esto fuera cierto, pertenecería el arzobispo de Sevilla a una larga lista de personajes investidos con un carácter sacerdotal eminente que desde los primeros días del cristianismo hasta los tiempos modernos han constituido una oposición disidente. Los anales cristianos y las crónicas siriacas nos han transmitido los nombres de otros obispos, pertenecientes a las antiguas provincias bizantinas, que en la misma época se habían pasado a una facción del cisma en razón de la misma divergencia de ideas, como ocurría entonces en España. Los últimos representantes de estos espíritus distinguidos que han obedecido a sus propias convicciones en contra a veces de una disciplina inadecuada para las necesidades de los nuevos tiempos han sido los obispos que se adhirieron a la Reforma. En este orden de ideas el papel desempeñado por el arzobispo de Sevilla se vuelve comprensible. Así se explicaría también la desaparición tan sospechosa de las actas del XVIII

Concilio toledano. Ciertas proposiciones que en ellas estaban incluidas pertenecían al criterio personal de una facción disidente de Roma. Con el curso del tiempo y la evolución de los conceptos pronto quedaron desvirtuadas. Unitarios y premusulmanes las olvidaron, mientras que producían escándalo en la minoría cristiana trinitaria. De aquí su destrucción, como ocurrió con tantos otros textos de similar estirpe [295].

Con la llegada de Roderico a Andalucía y la desaparición de Rechesindo, las gentes del partido de Vitiza pidieron auxilio a sus partidarios godos que se hallaban en la Tingitana, provincia del Marruecos rifeño que era entonces una provincia de la corona visigoda. Según la tradición bereber desembarcó su gobernador en Algeciras con fuerzas indígenas que se unieron a los efectivos del ejército de los hijos del rey Vitiza. Se ignora quién lo mandaba. Un combate tuvo lugar en la llanura aluvial del río Barbate, en las cercanías de la Bahía de Cádiz. Traicionado por los suyos o simplemente derrotado por fuerzas superiores, perdió Roderico la batalla. Desapareció el reino godo-cristiano, porque no hubo entre los vencedores un hombre capaz de tomar el mando y de dominar la situación. Se prolongaría la anarquía sesenta años [296].

Comentarios

Como lo hemos dicho ya, no poseemos sobre estos acontecimientos ningún testimonio contemporáneo. El esquema que acabamos de dar es el sencillo resultado de la confrontación de los textos pertenecientes a las tres tradiciones, la andaluza, la cristiana nórdica y la bereber. Ahora bien, consta por textos fidedignos que analizaremos en un capítulo próximo, la imponente desorientación que existía en España a mediados del siglo IX acerca de lo que había ocurrido a principios del anterior. Sabemos cómo empezaron a divulgarse por aquellos años «historietas egipcias», como las llamó Dozy. De tal suerte que nos esforzaremos próximamente en reconstituir el proceso en virtud del cual se ha ido formando el mito de la invasión, tanto entre los mahometanos como entre los cristianos. En estas condiciones, resulta casi imposible averiguar si el esquema antedicho tiene visos de realidad o se reduce al eco entonces resonante en la sociedad española y que cada una de sus partes había aderezado con su salsa peculiar; por lo cual nos habían alcanzado tres distintas tradiciones. Creemos por estas razones que no se debe de situar el punto litigioso o sospechoso en el hecho y problema de la guerra civil hispana, sino en el episodio escueto de la travesía del Estrecho por unas fuerzas árabes mandadas por un

general llamado Muza. Para salir de apuros nos basta con encuadrar estos hechos supuestos en el contexto histórico que hemos establecido a lo largo de esta obra.

1. La mayoría de los historiadores han generalmente olvidado o se han cuidado muy mucho de recordar que el norte marroquí, la Mauritania Tingitana (de su ciudad principal: Tingis, Tánger) era a principios del siglo VIII una provincia, como la Narbonense y la Septimania más allá del Pirineo, perteneciente al Imperio Visigótico. No se puede tener duda acerca de ello. Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías,* escritas setenta y cinco años antes de la pretendida invasión, no puede ser más preciso. En la descripción que hace de España (Libro 14-IV-29) advierte que posee seis provincias: *Tarraconensis, Carthaginensis, Lusitania, Galecia, Bética y pasando por el Estrecho en la región africana, Tingitana*[297]. Ha pretendido Dozy que esta última se encontraba bajo el dominio de Bizancio. Se apoya para defender su tesis en otro texto de San Isidoro que describe en su *Historia de los godos* cómo bajo el reinado de Teudis (531-548) habían sido expulsados estos últimos del país por los bizantinos. En la tercera edición de sus *Recherches,* para contestar a las críticas hechas por autores que se apoyaban en las *Etimologías,* sortea la dificultad afirmando que había que interpretar la descripción de San Isidoro en el sentido de que pertenecía esta provincia a los godos en derecho, pero no *de facto.* Sin embargo, el argumento del orientalista holandés es tan sólo válido para el siglo VI en que los bizantinos, con el impulso dado por Justiniano a su expansión, habían invadido el sur de España. Pero Sisebuto en un principio y más tarde Suintila habían expulsado a los bizantinos de la península, entre los años 623 y 625, *celerique victoria* según frase de Isidoro en su misma *Historia de los godos.* Como no podía ignorar los acontecimientos que ocurrían tan cerca de su tierra sevillana, no podía caer en la magna contradicción que supondría la tesis de Dozy. Por otra parte, no ocuparon los bizantinos la totalidad de Andalucía y probablemente se mantendrían en algunos puntos estretégicos del Estrecho; por lo que hubiera sido facilísimo desalojarlos al faltarles el apoyo de la península. Pues consta que desde la muerte de Justiniano fueron retirándose del Mediterráneo occidental y sólo conservaron algunas bases en Berbería.

Existe en la Biblioteca del Escorial un manuscrito de origen asturiano, fechado en 780, en donde se halla una relación de los obispados de España. Tánger está incluida en la Bética. Aparece esta división en diversos textos árabes posteriores. Ha traducido Simonet un manuscrito según el cual estaba dividida la península en seis regiones. La

sexta la compone «*la región de Tánger y su tierra*» [298]. En general, poseían los historiadores escasas noticias sobre la historia de Marruecos. Desorientados, hincharon la existencia de un Estado marroquí musulmán para hacer posible la invasión de España; pero sabemos hoy día que tal Estado tan sólo se ha formado a finales del siglo IX. Mas ahora empiezan a aclararse las escasas noticias que tenemos sobre el paso del Estrecho. Con la desaparición de Rechesindo y la llegada de Roderico a Sevilla, era normal que los partidarios del rey difunto pidieran auxilio al gobernador de la Tingitana que había sido nombrado por el mismo Vitiza. Se trataba de un correligionario y no de un enemigo exótico.

2. Cuenta el Moro Rasis en su *Crónica* que al morir Vitiza tuvieron miedo los señores godos de que siendo España gobernada por un niño estuviera en peligro de ser invadida por el extranjero. Mas la amenaza no viene de un Marruecos musulmán, ni de los árabes asiáticos que desconoce el cronista, sino del emperador de Constantinopla o del de los romanos.

«... *Podría ser que por su niñez España cayese bajo la sojuzgación de algunas partes extrañas, o del emperador de Constantinopla o de los romanos por las divisiones que entre los grandes hombres de España podrían crecer.*»

Tiene el autor que escribe en el siglo X una visión de la situación en el Mediterráneo occidental que no coincide con lo que nos dice la historia clásica. No existe en Occidente imperio árabe alguno. Por otra parte, el temor de los godos no era quimérico. Había sido ya España invadida por los bizantinos. Pocos años antes, había tenido que rechazar Vamba en las costas levantinas el desembarco de una flota. Se ignora quiénes eran estos invasores y lo que pretendían.

3. La sílaba *ic* en los idiomas euroasiáticos ha sido empleada como nombre, con una significación geográfica. Varios ríos en el Ural y en Siberia se llaman así. Nos llamó la atención que apareciera esta sílaba como sufijo en muchos apellidos germanos: Euric, Alaric, Gesalic, Amalaric, Viteric, Ervic, Roderic, Ilderic..., etc. Nos pareció que el de Taric pudiera pertenecer a la misma familia semántica. Al buscar informaciones, se nos ha dicho que el sufijo *ic* pertenece a la antigua lengua germánica y significa: hijo; lo que explica su uso en tantos apellidos godos. De ser así, Taric significaría «hijo de Tar» y naturalmente implicaría la ascendencia goda de este personaje [299].

4. Hay que rendirse a la evidencia. Si unos cuantos millares de rifeños han atravesado el Estrecho a las órdenes de Taric, de ser cierto, se puede dar por seguro que no hablaban el árabe. Aún hoy día emplean un dialecto particular. Materialmente no habían tenido tiempo para hacerse musulmanes. Las minorías cultas y las poblaciones que vivían en la llanura marroquí han seguido la misma evolución cultural que Andalucía desde el paleolítico hasta el siglo XV; por consiguiente es lo más probable que el proceso de las ideas religiosas fuese el mismo en ambas partes del Estrecho. Taric y los suyos pertenecían al mismo partido político que los hijos de Vitiza. Según la tradición bereber era gobernador de la Tingitana. Si era exacto, había sido nombrado por el propio monarca.

5. Dice la *Crónica latina anónima* que Taric venía acompañado por un noble personaje, tribuno de la región africana [300]. El cronista bereber le llama Yulian, y así le nombran los demás árabes. Le ignoran los latinos hasta el siglo XII en que aparece en la crónica de Silos con el nombre de Julián. Se hace desde entonces célebre. Se convierte en el conde de Ceuta y padre de la amante de Rodrigo, novela que ha sido desbaratada en el siglo pasado por Hinojosa.

6. Así se explica ahora cómo fueron capaces las tropas de Taric, si lo hicieron, de franquear el temido Estrecho de Gibraltar. Lo realizaron en estas circunstancias con los medios locales, y expertos pilotos dirigieron la operación. Como la región rifeña pertenecía a los dominios godos, las comunicaciones entre ambas orillas del Estrecho serían frecuentes; tanto más que ambas poblaciones poseían el mismo acervo cultural. Esto remontaba a tiempos lejanos. Cuando Julio César estuvo a punto de perder la batalla de Munda, cerca de Montilla, fue salvado por la caballería de Beyud, que era un jefe africano, probablemente marroquí. La llegada de Taric con sus refuerzos no era un acto extraordinario, sino el pan de cada día. Pues los mercenarios marroquíes, como más tarde los suizos, han venido en todas las épocas a la península a ofrecer sus servicios, ahora a los reyes godos, más tarde a los emires y a los califas.

7. En este orden de ideas, ¿qué ocurre con los demás conquistadores de España? Según la tradición bereber la gran mayoría eran marroquíes. Mezclan a este núcleo los cronistas árabes gentes de otras naciones, en particular sirios y bizantinos. En Egipto, a principios del siglo IX, se mencionaba en la conquista un número tan ridículo de árabes que su alusión suponía una ironía; era acaso el recuerdo rencoroso aún caliente de las antiguas guerras civiles. «*Se dice,* escribe Ibn

Abd al Hakán, *que en el ejército de Taric, formado por doce mil hombres, sólo había dieciséis árabes. Pero no es cierto.*» En esta compañía luce un meteoro fulgurante: Muza ibn Nozaïr. Si es cierto todo lo que se nos cuenta, sería el único personaje árabe importante que hubiera pisado el suelo de la península. Mas, a pesar de estas noticias deshilvanadas, no se puede establecer ningún lazo de continuidad entre estos condotieros, si han existido, y el centro energético musulmán y árabe que se hallaba entonces en Damasco, a unos cinco mil kilómetros de las Columnas de Hércules. La imposibilidad de las comunicaciones terrestres y las escasas comunicaciones marítimas lo prohíben.

8. Los cronistas bereberes contemporáneos o posteriores a la Contrarreforma almoravide habían descrito a los héroes de la conquista según los modelos que habían conocido en sus lecturas de libros egipcios que describían las hazañas locales de las guerras del siglo VII, o de acuerdo con lo que habían visto con sus propios ojos en la epopeya de los hijos del desierto. Así se ha formado una leyenda en torno de Muza ibn Nosaïr que no encaja en el contexto histórico.

a) Según los autores árabes había nacido Muza en la Meca en 640 y había muerto en 718. Si estos datos son exactos, en 711, fecha de la invasión de España, tenía el héroe 71 años. Era un anciano. En aquella época los generales capaces de mantener el esfuerzo físico requerido para llevar a cabo una acción militar, tenían que ser jóvenes. Un hombre maduro estaba ya arrinconado, si no se hallaba deshecho por el cansancio o por las enfermedades. Si en verdad a su edad ha venido Muza a España, el viaje sólo es ya una hazaña. La conversión de este anciano en un jefe que dirige la conquista de la península, una transposición fabulosa.

b) Un jefe militar debe disponer de un ejército. ¿En donde estaban las tropas que iba a mandar? ¿Llegadas del Oriente? Esta aventura descrita en los manuales no resiste a la menor crítica. Dicen los cronistas bereberes que estaba constituido el ejército invasor por soldados marroquíes. Se pregunta entonces aquel que no comulga con ruedas de molino con qué arte, por qué ascendencia había podido reclutarlos. ¿Cómo se entendía con ellos? En aquel tiempo era tan exótico el árabe en Marruecos como la lengua china. Nadie se ha molestado en explicarnos por qué arte de magia poseía Muza un cuerpo de ejército en la región del Estrecho, dispuesto para la conquista de España.

c) Según los historiadores ha conquistado la casi totalidad de la Península Ibérica en tres años y medio.

La exageración se convierte en caricatura. Sabemos que las hazañas de Muza en España son la reproducción de hechos guerreros similares, más o menos fantásticos ellos también, que se habían atribuido en Oriente a ciertos jefes de las tribus que se habían hecho con el poder en las ciudades. Como no poseemos ninguna documentación positiva que le concierna —las primeras noticias que tenemos de él son egipcias y pertenecen a la primera mitad del siglo IX— nos es imposible saber si se trata de un personaje fabuloso como nuestro obispo Pacense, y, si ha existido, precisar los principales rasgos de su biografía; es decir, si ha venido o no a España.

Como hipótesis de trabajo, reconstituyendo el ambiente primitivo que se desprende de las crónicas bereberes, se podría sugerir el siguiente razonamiento:

o bien Muza es un personaje fabuloso,
o bien existe un fondo de verdad histórica en la tradición bereber;
mas entonces no es Muza ibn Nosaïr un general que manda un ejército invasor, se trata de un «profeta».

Si esta última proposición es verdadera, hubiera sido Muza uno de los primeros propagandistas del Islam en la península. Por esta razón sin duda, nos lo presenta el autor de *Ajbar Machmua* más como un «profeta», que como un jefe militar que debe obedecer a una autoridad superior. Le da esta denominación. Como la crisis revolucionaria hispánica ha debido de producir una gran efervescencia a orillas del Mediterráneo, toda clase de gentes han desembarcado en el litoral peninsular desde las primeras luces del incendio: aquellos que venían para enriquecerse o sencillamente para gastar el exceso de sus energías o satisfacer su afán de aventuras, en fin aquellos que deseaban en un ambiente favorable propagar las doctrinas de Mahoma.

Existe una lógica de la vida que a grandes rasgos se rige por las leyes del sentido común. Cuando los discípulos del Profeta se enteraron en Oriente de la terrible conflagración que separaba a los partidarios del unitarismo de los politeístas, es decir, de los trinitarios, cundió en sus filas una gran emoción. Recordarían hechos parecidos en el siglo pasado ocurridos en su propia tierra. El más honesto proselitismo les incitaría a ayudar con la acción a los españoles que poseían ideas religiosas tan parecidas a las suyas. En la imposibilidad de mandarles auxilios militares les despacharían emisarios para saber exactamente lo que ocurría y más tarde, con informes favorables, enviarían propagandistas, libros, armas, dinero, etc. Siempre ha ocurrido así en la historia, en el pasado como en el presente.

Así se explicaría el carácter internacional de la minoría que, se

nos asegura, vino a España en los primeros días de la revolución. Algo más o menos parecido a esta nuestra suposición ha debido de ocurrir, pues los hispanos han asimilado los principios islámicos y la civilización arábiga. Desbaratado el mecanismo militar de esta propagación de ideas, no concebimos otro instrumento de trabajo que permitiera en aquellos tiempos la realización de un hecho que es innegable. Por esta razón ha podido un hombre destacarse en la turbamulta de los exaltados, profesionales o espontáneos, sea por su propio prestigio personal, sea por la autoridad que se le había conferido. Muza ha podido ser enviado en misión por el califa, o despachado por las cofradías musulmanas. Así se explicaría su largo y peligroso viaje. Con el curso del tiempo el enviado se fue convirtiendo en un santón, como los del Magreb que van predicando de tribu en tribu. Así se manifestaron los primeros predicadores almoravides. Luego, los cronistas posteriores olvidaron la efervescencia revolucionaria y religiosa entonces existente, acentuaron el carácter militar del personaje y de su acción. Las hazañas de un Yasín o de un Yusuf fueron el modelo para describir las hazañas de Muza ibn Nosaïr, el conquistador de España.

9. Disipado el anacronismo, reducido el énfasis del cronista bereber, Taric probable gobernador de la Tingitana acude a la llamada de sus partidarios y atraviesa el Estrecho sin dificultad, con sus tropas formadas por jefes germanos, elementos marroquíes y aventureros bizantinos y romanos que viven en la región, como el tribuno Yulian. No son invasores porque actúan en su propia casa. Los soldados son mandados y poco se interesarían en cuestiones religiosas, como debía de ocurrir en el otro bando cuyo ejército estaba compuesto en su gran mayoría por esclavos [301]. Habrá que esperar el siglo XI para que estas fuerzas godas sean transformadas en marroquíes, mahometanas y arabizadas; mientras que en el cambalache desaparecen los españoles, que en este asunto, hay que suponerlo, componían la mayoría, como si los hubiera tragado la tierra. Tampoco sueltan prenda los textos acerca de los partidarios de los hijos de Vitiza a quienes viene Taric a socorrer. Son en la historia los únicos vencedores de una batalla y luego de una guerra que se disuelven en su propia victoria.

Los autores latinos ortodoxos quedan profundamente acomplejados, son incapaces de superar el descalabro. Ya a mediados del X, tímidamente, el más importante de ellos, el monje Vigila, se permite en su crónica levantar un poco el velo que cubre la ignominia: *Istius tempore, era DCCLII, formalio terrae Sarraceni evocati Spaniae occu-*

pant regnumque Gothorum capiunt. «En esta época, en la era de 752, llamados en debida forma ocupan los sarracenos las tierras españolas y se apoderan del reino de los godos.» ¿Quién los ha llamado? Con pudor, escondiéndose la cara con ambas manos, en el párrafo siguiente se atreve el monje de Albelda a descorrer un poco el velo que esconde la verdad.

§ 77. *Item ingressio sarracenorum in Spania ita est: Sicut jam supra retulimus, Roderico regnante Gothis, in Spania per filios Vitizani Regis origitur Gothis rixarum discessio; ita ut una pars eorum Regnum dirutum desiderarent: quorum etiam favore atque formalio, Sarraceni Spaniam sunt ingressi, anno regni Ruderici tertio, die III, idus Novembris, aera DCCLII.*

«Así tuvo lugar la entrada de los sarracenos en España: Como ya lo hemos indicado más arriba, cuando Roderico gobernaba a los godos, ha sido un desacuerdo el origen de una querella entre ellos y los hijos del rey Vitiza. Así, como una parte de ellos deseaban ver el reino hecho añicos, por su propia mediación y en virtud de un pacto han entrado los sarracenos en España, el tercer año del reinado de Roderico, el tercer día de los idus de noviembre, en la era de DCCLII.»

Nos permitimos hacer al lector la siguiente advertencia: Traducimos la expresión: *quorum etiam favore,* por: «propia mediación», para de modo abusivo no traer más trigo a nuestro molino. Pues la palabra «*favore*» posee también otra acepción, acaso la más frecuente: la de amor, inclinación. Se podría así suponer que existía en la mente del cronista entre los hijos de Vitiza, sus partidarios y los sarracenos una cierta simpatía mutua en las ideas o en los sentimientos. Sea lo que fuere, los cronistas latinos ortodoxos silencian el hecho de que pertenecían al bando de los vencedores invasores compatriotas suyos. Por amor propio localista y con una total incomprensión de lo sucedido tampoco sueltan prenda sobre el hecho los bereberes; de tal suerte que por la extraña coincidencia de dos opiniones distintas ocurre que las poblaciones que vivían en la península, salvo las minorías godas y judías, habían dejado de ser hispanas. Es muy sencillo, en cada época según la moda, son metamorfoseadas y aderezadas con una salsa distinta: se las disfraza pues de heréticas, sarracenas, mahometanas, caldeas y árabes... En la evolución histórica desaparecen como fermentos de la futura cultura arábigo-andaluza, como si fueran los fundamentos subterráneos y por consiguiente invisibles de un edificio imponente. Ocurre lo mismo con los héroes de la primera hora, los Taric, los Muza, etc.; como los hijos de Vitiza después de

haber vencido en la batalla de Guadalete, estos conquistadores desaparecen en su propia conquista. No se vuelve a saber nada de ellos.

10. Existe en los textos de la historia clásica un error de bulto de origen geográfico y militar. Obsesos en particular por la lectura de las crónicas bereberes, sobre todo desde que fueron accesibles por la traducción de los arabistas hispanos, no se han dado suficientemente cuenta los historiadores de que poseían ante todo un valor tradicional y local. Las acciones de los héroes de la conquista tienen lugar en un perímetro cuadrado que representa acaso la décima parte de Andalucía. Esto ha bastado para que se incluyera en la tramoya la península entera... más ¡algunas provincias francesas! Han visto los historiadores en la batalla de Guadalete, no solamente el fin del gobierno provincial de Roderico, lo que era legítimo, sino también el fin de la monarquía visigoda. Era olvidar que don Opas y los hijos de Vitiza, los vencedores del combate, tenían más títulos que Roderico para representarla. No desapareció entonces la monarquía goda, sino que se transformó como la posterior sociedad hispana; lo que tuvo lugar en la primera parte del siglo VIII.

Nadie se ha esforzado por explicar —tratándose de una invasión, lo que demuestra la confusión existente— cómo los supuestos jefes árabes habían suplantado a las gentes que venían a auxiliar..., no sólo en la borrachera de la victoria, sino a la escala de la península entera. Sus efectivos eran menores que los del ejército de los hijos de Vitiza. Se encontraban en inferioridad manifiesta para emprender una acción independiente [302].

Con tan escaso juicio crítico se ha transformado la batalla de Guadalete en un acto transcendente por el cual una parte de Occidente quedaba sumergida por una invasión de nómadas asiáticos. Como su homóloga, la batalla de Poitiers, ascendía a la categoría excepcional de las fechas decisivas en los Anales de la Humanidad.

Mas, si se abre un mapa, aparece brutalmente el error cometido.

El terreno de la batalla de Guadalete, si en verdad tuvo lugar, no ha dado a un supuesto invasor ninguna ventaja estratégica para dominar la península, salvo el placer de pisar el suelo de Europa. En las circunstancias más favorables, no encontraría ante sí el enemigo sino la llanura andaluza, las terrazas del Bajo Guadalquivir; en una palabra, una extensión mínima de terreno, en gran parte pantanoso, dominado por todas partes por macizos montañosos, algunos de importancia, cuya orografía complicada y cuyos pasos estrechos y sinuosos permiten a escasos combatientes tener a raya a fuerzas muy superiores en número. Así ocurrió dos siglos más tarde, cuando

Ibn Hafsún estableció su reino cristiano en Ronda. Se mantuvo independiente, dominando el Estrecho, por más de cincuenta años luchando en contra de las tropas de los emires cordobeses. Se podía pues concluir que los acontecimientos ocurridos en este principio del siglo VIII, fueran los que fueran, revestían un carácter local, sin la transcendencia que más tarde se les ha dado. También habían sido exagerados por un defecto de erudición: Gozaban los historiadores de unas noticias concernientes a hechos allí ocurridos, cuando nada se sabía del resto de la península.

11. *SEGUNDO TIEMPO DE LA CRISIS REVOLUCIONARIA HISPANA*

Era imposible que los antiguos cronistas latinos y árabes pudieran comprender la naturaleza de los acontecimientos ocurridos en el siglo VIII. Los desplazamientos de poblaciones según la situación geográfica de los diversos cuadros naturales. El texto de Pablo Diácono y sus dos interpretaciones.

El siglo VIII. El poder provincial se interpone en la guerra civil entre trinitarios y unitarios. Después de treinta años de luchas encarnizadas consigue Abd al Ramán establecer la autoridad del poder central. Con el curso del siglo parece la política dominar el problema religioso.

La decadencia del cristianismo. La libertad religiosa de los cristianos. El testimonio de Alvaro de Córdoba. El olvido de la literatura latina ha sido alentado por el clero. Los descubrimientos de Eulogio en la biblioteca de Leyre.

La poligamia. Los cánones del enigmático XVIII Concilio de Toledo. El estatuto jurídico de los pueblos autóctonos de la península. La poligamia en los judíos. Ha existido en la Alta Edad Media una situación de hecho que Vitiza ha debido refrendar.

El proceso de arabización y los cuadros naturales. La pasión genealógica de los españoles. Los apellidos patronímicos árabes. La aceleración del proceso de arabización según las regiones favorecidas por su situación geográfica. El papel particular desempeñado por las regiones del litoral mediterráneo. La aparición de los cultivos del algodón, de la caña de azúcar, de la morera blanca y de la industria de la seda. El desarrollo económico en estas regiones y en Andalucía.

En cuanto quiere el historiador establecer la relación de los acontecimientos desde el año 711, fecha de la batalla de Guadalete, en

adelante, honestamente tiene que confesar su impotencia. No poseemos ninguna documentación para esclarecer lo que ha ocurrido en la península en la primera parte del siglo VIII. Sencillamente nos consta que los hispanos conmocionados por la crisis revolucionaria han acelerado con sus actos la evolución de las ideas de tal suerte que en estos años decisivos empieza el proceso de arabización del país. Poco a poco quedará asimilado el sincretismo arriano por la doctrina de Mahoma. Lentamente, un nuevo idioma substituirá al latín, el arma del enemigo godo y el episcopal opresor. ¿Cómo se han condensado estos gérmenes fecundos y cómo se han desarrollado? Misterio. Sólo sabemos que el proceso se ha realizado paso a paso y ha requerido para adquirir su completo florecimiento, varios siglos.

Nos es, sin embargo, permitido inducir que el proceso de arabización se ha realizado antes en las clases cultas que la adaptación al Islam; más rápido ha cuajado el movimiento en las ciudades que en las masas rurales. Por lo cual se desprende que fue el latín un obstáculo débil para la propagación de un idioma extranjero, por lo menos en los intelectuales, mientras que el bajo latín hablado por el pueblo se convertía paulatinamente en un romance del cual se desprenderían con el tiempo ramales importantes: el castellano, el gallego, el lemosín... Razones religiosas y políticas, que analizaremos más adelante, eran responsables del desprestigio del latín, mientras que el ambiente perteneciente al sincretismo arriano poseía profundas raíces en el inconsciente colectivo que le daban enorme vitalidad. Se puede afirmar sin grandes riesgos de equivocación que la evolución desde esta base heterodoxa hacia las puras fórmulas de un dogmatismo islámico, ha alcanzado su momento culminante en la segunda parte del siglo XI con la invasión almoravide y la contrarreforma que impusieron.

Han sido escritas las crónicas latinas del siglo IX por clérigos, generalmente monjes. Vivían en el norte de la península en donde el cristianismo había logrado mantenerse. Eran en aquellos años las más pobres y atrasadas culturalmente. Los textos que escribieron adolecían de las requeridas condiciones intelectuales que deben poseer el escritor y el cronista. Como les ocurre a las bereberes, sólo les interesan las cuestiones regionales. No les cabe la información de temas de mayor envergadura. Estos invasores sarracenos ¿quiénes son? Aparecen en España como caídos del cielo. ¿De dónde han venido? ¿Quién es su rey, su emperador? ¿Cómo han atravesado el Estrecho? ¿Cómo se han apoderado de un territorio tan grande como la península? ¿Por qué no se han defendido mejor los españoles? ¿Cuál es el número de los sarracenos, su organización, su objetivo? Silencio. También alcanza la misma suerte a los españoles, a los que

los han llamado, como a los que los padecen. El autor de la crónica de Alfonso III resuelve con diligencia la última papeleta. *Sed ipsi qui Patriae excidium intuerunt, simul con gente Sarracenorum gladio perierunt.* «Los mismos que fueron la causa de la ruina de la patria con otras gentes perecieron por el cuchillo de los sarracenos.» Y melancólico da en filosofar el monje con las Escrituras: *In vanum currit quem iniquitas precedit.* «Para qué sirve correr, si la iniquidad le ha precedido.» Incurre el latino en el mismo anacronismo en que mucho más tarde tropezará el bereber. Juzga la época que describe de acuerdo con las circunstancias que dominan en sus valles nórdicos en en el momento en que redacta. No se le alcanza que ciento ochenta años antes estaban divididos sus compatriotas en dos bandos irreductibles. En estas condiciones, sólo el conocimiento de la evolución de las ideas y de las líneas de fuerza consecutivas podía dar un sentido a los vacíos existentes por falta de adecuada documentación. Entonces, algunos hechos espigados en los textos consiguen con esta nueva luz recuperar el sentido que antaño tuvieron.

Parece que la guerra civil de la primera hora, la que oponía los unitarios del partido de los hijos de Vitiza a los trinitarios capitaneados por Roderico, ha sido bastante breve. Esto se deduce del texto de Vigila: *Inter Guti et Sarraceni fortiter per septem annis bellus inter eos discurrit.* «Con rabia se ha mantenido por siete años la guerra entre los godos y los sarracenos.» Apreciaremos en el capítulo próximo, cuando estudiemos la formación de la leyenda en los dos bandos, lo que significa esta cronología de siete años. Por ahora, nos basta con indicar la extraña redacción del texto. Interpretándolo a la letra, parecería que no interesaba el conflicto a los españoles, pues no lo eran ni los godos, ni los sarracenos. Era por lo visto un asunto ¡entre extranjeros! Esto demuestra el complejo de inferioridad que corroía a nuestro buen fraile. Incapaz de alcanzar el sentido de la crisis revolucionaria que había trastornado a sus antepasados, no se atrevía a redactar en el pergamino los múltiples incidentes de la vida colectiva cotidiana que forzosamente chocarían a cualquiera que tuviera algo de juicio; pues carecían de sentido con la interpretación dada a los acontecimientos pasados. Como la mentira deliberada tenía un límite, mejor era callar.

A la desgracia de la guerra fratricida se añadieron el hambre, la desnutrición, las epidemias; en una palabra, los maleficios de la pulsación. Como hemos reconstituido la evolución histórica de los cuadros geográficos de las diferentes regiones naturales de la península, podemos ahora deducir cuáles eran las más quebrantadas. Eran las altas planicies meridionales de la Andalucía superior y de la meseta y

sobre todo el valle del Ebro [303]. Con gran probabilidad transformó el proceso de aridez esta región. Insisten los textos bereberes sobre el hambre que padecieron sus poblaciones. Según el autor de *Ajbar Machmua,* fueron los años más duros los mediados del siglo VIII: *Las gentes de España,* nos dice, *disminuyeron de tal suerte que hubieran sido vencidos por los cristianos, si no hubieran estado ellos también preocupados por el hambre* [304]. Observará el lector la expresión empleada por el bereber: *las gentes de España* en oposición a los cristianos. No los llama árabes. Agotados por el hambre tuvieron que hacer las gentes grandes desplazamientos para buscar alimentos. Se halla un eco de este trasiego en la crónica del monje de Monte Cassino, Pablo Diácono. Escrita en la segunda parte del siglo VIII, según suponen autoridades reconocidas, ha debido de recoger su autor noticias de viajeros franceses probablemente benedictinos que las habrían oído de hermanos en la obediencia, residentes en esta parte del Pirineo.

Eo tempore, gens Sarracenorum in loco qui Septem dicitur ex Africa transferentes, universam Hispaniam invaserunt. Deinde per docem annos cum uxoribus et parvulis venientes Aquitaniam Galliae provinciam quasi habitaturi ingressi sunt.

«En esta época, gente sarracena llegada de Africa por un lugar llamado Ceuta invadieron el mundo hispánico. Así durante diez años, acompañados por sus esposas e hijos han entrado en Aquitania, provincia de las Galias, para vivir en ella...» (Lib. VII). Reviste este texto una importancia extraordinaria, pues es el más antiguo que se conserva en que se hace referencia a la pretendida invasión.

Primera interpretación

Contrariamente a las crónicas posteriores, no constituye la llegada de los sarracenos a España una invasión militar. Nadie sale a campaña arrastrando tras de sí a su familia. Podría asimilarse más bien el hecho a los que se desprenden de la ley de Breasted. Perseguidas en sus lugares de origen por el hambre, tribus marroquíes han podido en estos años de miseria venir a España en busca de alimentos. Vagando por los caminos, como actualmente los gitanos, rechazados de las ciudades y de las fortalezas en donde se guardaban en silos reservas de trigo, se habían introducido en el sur de Francia. Disminuidos por la pérdida de mucha gente en sus andanzas, sin esperanza de retornar a su tierra, se habían quedado en el Midi a cubierto de las grandes conmociones producidas por el clima.

Segunda interpretación

Por la confusión de las noticias que le han llegado a su lejano monasterio italiano, Pablo Diácono ha mezclado en un solo concepto dos acontecimientos diferentes:

Primero: El paso del Estrecho por los mercenarios de Taric. Acabadas las hostilidades o impagados por sus jefes, se habían diseminado por la península, dando motivo con su presencia abigarrada a la idea de una invasión de España por un pueblo exótico, luego sarraceno, para las gentes que más tarde habían oído campanas.

Segundo: Un movimiento migratorio de ciertas poblaciones del valle del Ebro. Huyendo del hambre habían buscado refugio al norte de los Pirineos. Con ellos podían haberse entremezclado gentes marroquíes, soldados licenciados sin blanca y demás menesterosos. Así se explicaría el carácter algo exótico, pero familiar, de estos emigrantes probablemente de rasgos morenos.

Según nuestro leal saber y entender, con la prudencia que se impone, nos parece más verosímil esta segunda interpretación. Una emigración demográfica por mar no se explica sin grandes medios. Se concibe mal a la gente marinera embarcando tribus enteras sin una importante remuneración; lo que sería prohibitivo para gentes hambrientas que huían de sus tierras [305]. Nada se encuentra en las crónicas bereberes que pudiera confirmar la primera interpretación. *Ajbar Machmua* nos advierte más bien de lo contrario. Eran los españoles los que habían emigrado a Marruecos en busca de alimentos. «*Acentuándose el hambre las gentes de España (sic) fueron a buscar víveres a Tánger, a Asila* [306] *y en el Rif berberisco. Se embarcaban en un río que se halla en el distrito de Sidonia, llamado río Barbate* [307]. Se refiere el autor bereber a la segunda crisis de mitad del siglo VIII, no a la que tuvo lugar a la muerte de Vitiza. Sea lo que fuere, no cabe duda por todas estas referencias de que hubo en aquel tiempo importantes movimientos de población. En la masa de los hambrientos destacarían marroquíes o gentes de color más acentuado que las del norte de la península o del sur de Francia. En el recuerdo de las habladurías pasarían por sarracenos. Se mantuvo la imagen exótica en la tradición, que combinada con otras circunstancias explicaría la facilidad con que los cronistas latinos y cristianos habían aceptado las «historietas» egipcias.

El siglo VIII

Se impone el conocimiento de la geografía política de la península, de la que hemos esbozado un esquema en un párrafo anterior, para comprender el desarrollo oscuro o mejor dicho, los probables acontecimientos que tuvieron lugar. Habían heredado los monarcas visigodos del Imperio Romano una organización administrativa que tenía un carácter municipal y provincial. No debe impresionarnos la documentación existente, que podría encubrir, sobre todo después de la legislación de Chindasvinto y de Recesvinto, bajo la apariencia centralista de una monarquía teocrática radicada en Toledo, la realidad federativa del país, heredada de Roma. Se trataba en realidad de unificar la nación, dividida por otra parte por la intrusión violenta de la minoría germana en la sociedad [308]. Por la orografía y por las comunicaciones siempre lentas a pesar de las vías romanas, desempeñaban siempre un papel preponderante las regiones naturales. Es posible que la oposición al partido teocrático trinitario haya sido en gran parte estimulada por el genio regional; pues las autoridades religiosas habían hecho el gran disparate de identificarse después de la conversión de Recaredo con el poder central, godo y extranjero. En la tormenta cada región natural suscitaba una personalidad política, como si buscara su propia independencia política. Se manifestaba el hecho en el ámbito peninsular de modo tan unánime y general, que imposibilitaba su interpretación como si fuera un caso particular y pasajero.

Por tal motivo no puede reducirse la crisis revolucionaria a una sencilla competición entre los trinitarios y los unitarios. Pudo tener este carácter en un principio, cuando la guerra civil entre los hijos de Vitiza y Roderico. Luego fueron cambiando los antagonismos, pues no estaban entonces las ideas religiosas tan irreductiblemente afianzadas, como lo llegarían a estar mucho más tarde. Entre los extremos ideológicos o si se prefiere teológicos, la confusión de las concepciones y de las posiciones intermedias debía de ser muy grande. Aprovechándose de esta situación indecisa, religiosa y política, empezarían a intervenir los poderes regionales con mayor éxito. Pues, al iniciarse la pelea desearían conservar sus jefes la mayor independencia de movimientos. Probablemente volverían a la superficie las pasiones y los recuerdos milenarios, disimulados bajo el enlucido de la civilización romana para acaso enardecerse como en los tiempos de antaño los unos en contra de los otros.

Tuvo Roderico que hacer frente a sus rivales que conservaban el mando en las provincias. Los cronistas latinos nos han transmitido el nombre de algunos de ellos. Con la desaparición de la monarquía goda y el lío que se organiza, los sustituyen otros personajes. Mudas entonces están las crónicas latinas porque pertenecen al partido unitario vencedor. Por el contrario, las escritas en árabe, sobre todo las bereberes, hacen mención de estos políticos; mas como escriben sus autores más importantes dos o tres siglos después de haber ocurrido los acontecimientos, quedan sus apellidos latinos arabizados como lo apreciaremos en un párrafo próximo. Aparecen transfigurados de tal manera que no hay posibilidad de adivinar y reconstruir su verdadera personalidad. Metamorfoseados en jeques arábigos, entroncados con los nómadas del desierto porque las genealogías tribales están de moda a imitación de lo que ocurre en Oriente, mientras que se esconde una ascendencia goda y se desprecian las del Lacio, conspiran estos señores los unos en contra de los otros, se asesinan, se combaten y a veces establecen pactos entre ellos, como el tratado negociado entre Teodomiro y Abd al Azis, cuyos débiles ecos han llegado hasta nosotros. (Ver apéndice primero.) A pesar del hambre, de las guerras y de las matanzas, no han sucumbido todos los trinitarios, sojuzgados por los unitarios. Compusieron una minoría importante y a veces floreciente en Andalucía, como nos consta por los testimonios de la Escuela de Córdoba. En otros lugares, eran mayoría gobernada por jefes trinitarios. En el norte de la península constituyeron el núcleo de los futuros reinos cristianos. En una palabra, el contraste es terrible. En los tiempos de la dominación teocrática trinitaria eran perseguidos ferozmente los unitarios; con una crueldad inaudita los judíos. Los arrianos y demás acosados viven escondidos o disimulados. Pero cuando tuvieron el poder los unitarios no sólo floreció la minoría judía, sino también la trinitaria. Como lo apreciaremos más adelante, fue ahogado el cristianismo por una cultura superior, no ha sido extinguido por la fuerza de las armas.

Hacia 755, logró apoderarse de Córdoba y dominar luego Andalucía un guerrero enérgico. Según la tradición arábiga se llamaba Abd al Ramán. Los historiadores posteriores, bereberes u orientales, le han apodado el Emigrado. Pues, para realzar su prestigio y adular a sus descendientes que manifestaban magnánimamente su agradecimiento por cualquier incienso que se quemara en su honor —lo necesitaban para confirmar su autoridad— les era fácil en estos tiempos de ignorancia histórica aderezarles un árbol genealógico por el cual quedaban entroncados con el mismo Mahoma. En el Siglo de Oro ocurría lo mismo con ciertas casas ducales que se las habían ingeniado

para descender de Jesucristo por medio de nuestra madre Santa Ana. No por vanidad como en este caso, sino acaso por necesidad, se les emparentó pues con los Omeyas; por esto, para sus descendientes el abuelo y fundador del reino había tenido que emigrar de Oriente. Mas, si volvemos a los días contemporáneos de las luchas por el poder, no era la broma tan sencilla. A veces se padecía equivocaciones lastimosas: El título de Omeya fue imprudentemente atribuido a varios competidores, los cuales naturalmente no podían descender todos a la vez del mismo linaje, en lugares tan alejados de la Meca. Hubo un poeta que tuvo la desgracia de equivocarse de autobús, como dicen los ingleses, y creyendo que uno de los rivales iba a convertirse en el amo de España cantó y llevó a las nubes las hazañas de sus antepasados Omeyas. Era el agraciado maestro de escuela de un pueblo cercano de Guadalajara y en verdad estuvo a punto de quedarse con el santo y seña, si el de Córdoba cansado después de muchos años de lucha no se las hubiese ingeniado para despacharlo, pagando un asesino [309].

Por otra parte, nos enseña la genética humana que Abd al Ramán no podía ser un semita. Poseía el tipo germánico: los ojos azules, el pelo rojizo, la tez blanca, que por más de doscientos años transmitió a su descendencia [310]. Así se explica que según la tradición bereber no fueran deslumbrados sus compatriotas arábigos y musulmanes por su parentesco con el Profeta. Tuvo que combatir en los treinta últimos años de su vida en contra de sus rivales, Omeyas o no. Si logró antes de su muerte, ocurrida en 788, someter la mayor parte de España, lo ha debido a su tenacidad y genio militar, no al prestigio de su genealogía.

Unánimes son los juicios de los historiadores: Han reconocido las cualidades excepcionales, políticas y tácticas, del Emir; lo que nos parece justo. Pero a nuestro entender no basta para explicar el triunfo del seudo-Omeya. En toda la Edad Media guerreros cuyo talento y valentía por todos han sido reconocidos, han ejercido sus actividades por el ámbito peninsular sin haber obtenido similares resultados. Fueron algunos reyes poderosos, como Sancho el Mayor (1000-1035). Otros han pertenecido a la clase pintoresca de los condotieros, como el Cid Campeador. Algunos, en fin, no encontrando en su tierra ambiente propicio se fueron al extranjero a desgastar sus energías sobrantes. Roger de Lauria en el siglo XIII se hizo el amo del Mediterráneo. Roger de Flor con sus hombres se apoderó de Grecia, hazaña que parece inverosímil. Ninguno logró fundar una dinastía, ni establecer una organización política que se mantuviera de tantos siglos. Se ha repetido la perogrullada de que habían hecho con su boda los

Reyes Católicos la unidad de España; lo que no es cierto, ni razonable. Pues muchas parejas se habían anteriormente acostado en un mismo lecho sin por ello unir sus pueblos respectivos, los cuales pertenecían al mismo tronco racial, poseían la misma cultura y empleaban la misma lengua. Consiguieron los Reyes Católicos fundir a castellanos y a aragoneses en una misma nación, porque había precedido a sus nupcias la idea-fuerza, el nacionalismo hispano envuelto en la cultura del Renacimiento.

Ha ocurrido lo mismo con el Emigrado. Ha sido favorecida su acción, como la de sus inmediatos sucesores, por un movimiento de ideas que a todos, monarca y súbditos, alentaba. El cuadro primitivo circunscrito al sincretismo arriano y a la cultura hispano-visigótica poco a poco fue agrandándose en simbiosis con el Islam y la civilización árabe. No podemos demostrar con textos el papel desempeñado por la idea-fuerza sobre la política, porque no los tenemos. Pero la reconstitución del desarrollo de los conceptos que hemos descrito en un capítulo anterior, nos permite precisar el sentido que han revestido los acontecimientos. Salvo en ciertas regiones nórdicas cuyas comunicaciones eran malísimas, como Asturias o las Vascongadas, fueron subyugando a los hispanos nuevas concepciones. Favorecidas por un nuevo auge económico, fundían a todos en un aliento creador.

Es ahora posible concebir el segundo tiempo de la revolución islámica en España bajo dos aspectos, cuyos caracteres se suceden en el curso de los siglos VIII y IX en un orden cronológico preciso:

1. Analizado desde un punto de vista político o religioso es un fenómeno estrictamente circunscrito a España y acaso al Magreb. El Oriente mediterráneo que se transforma rápidamente en un centro energético de gran importancia no interviene en los acontecimientos. Tan sólo se podría asegurar que manda al oeste semillas prometedoras.

2. Con el principio del siglo IX las relaciones comerciales entre el Oriente y el Occidente mediterráneo se vuelven frecuentes y más importantes. Ignoramos cómo se llevó a cabo el proceso de arabización, si fue propagado por la acción de los mercaderes o por la predicación de «profetas». Sólo sabemos que fue en estos años cuando abandonaron paulatinamente los unitarios el empleo del latín por el árabe en sus necesidades intelectuales y religiosas, aunque conservaran el romance para sus relaciones familiares o rústicas con la gente del campo. Lo poco que sabemos indica que cuajó antes el proceso cultural que el religioso. Puede reconocerse este orden cronológico en los textos latinos de la Escuela de Córdoba.

a) Antes de 850, es decir, antes del viaje de Eulogio a Navarra, no poseemos otros textos latinos que los del abate Esperaindeo. Las crónicas de Pablo Diácono y del monje de Moissac son anteriores, pero las noticias dadas están escritas en estilo telegráfico y en nada reflejan el ambiente existente en la península. En los textos teológicos que se conservan del abate cordobés llama a sus adversarios heréticos: pertenecen todavía al sincretismo arriano. Por su lado, los autores musulmanes cuando se refieren a sus adversarios trinitarios les llaman politeístas. Así, el autor de *Ajbar Machmua* escribe hablando de Taric y de los suyos que asimila a los mahometanos: *Dios en fin les concedió su protección y los politeístas fueron vencidos* [311].

b) Después de 850, los escritores latinos andaluces emplean siempre la palabra «heréticos» para denominar a sus compatriotas partidarios del unitarismo; pero a medida que pasan los años empiezan a nombrarles con el término de «mahometanos», que poco a poco suplantará al de «heréticos». Algunas veces las crónicas latinas de fines del IX les llaman también «caldeos».

De modo paulatino, pero constante, empieza a dominar el término: «árabe». Naturalmente no se trata de la gente de Arabia, como lo han confundido eruditos y gentes del pueblo que llaman aún, sobre todo en los medios franceses, árabes a los mahometanos que viven en el norte de Africa, sino de los que hablan árabe. En su carta a Vilesinde se manifiesta Eulogio con las palabras siguientes: *Ego Cordoba positus sub impio Arabum gemens imperio...* «Yo, nativo de Córdoba, gimiendo bajo el gobierno impío de los árabes...» Fuera por demás extraño, si la palabra *Arabum* ha sido la empleada por Eulogio, que señalase con este término a los habitantes de Arabia, pues nos ha demostrado en sus textos su ignorancia acerca de estos extranjeros, y de sus costumbres y religión; circunstancia en verdad muy extraordinaria si los árabes de Arabia gobernaran Córdoba y la España del sur. Del mismo modo llaman los escritores mahometanos «romíes», es decir, romanos, a las gentes que hablan latín y no a los habitantes de Roma o del Lacio. Un célebre botánico andaluz del siglo XIII ha sido llamado Ibn Arromia: el hijo de la Romana.

c) Con las primeras crónicas latinas y la Alberdense, suplanta el carácter político al religioso. Los adversarios ya no son «heréticos», sino sarracenos. Salvo error, no hemos leído esta palabra en nuestras lecturas de los textos de la Escuela de Córdoba. En todo caso, vista su tardía aparición o si se prefiere su tardío empleo por el común de los escritores, es de suponer que se trata de una influencia extranjera [312]. Así se explica cómo estos cronistas la emplean sin discerni-

miento. Escribe el de la crónica de Alfonso III: *Ilius namque tempore ducentas septuaginta naves Sarracenorum Hispaniae littus sunt adgressae: ibique omnia eorum agmina ferro sunt delata et clases eorum ignibus concrematae.* «En su tiempo, (el reinado de Vamba) doscientos setenta navíos de los sarracenos asaltaron el litoral de España y allí mismo todo su ejército fue acuchillado y sus navíos incendiados.»

Ha reinado Vamba de 672 a 680. En esta época, según la historia clásica, no habían llegado los árabes a Africa del norte. Por otra parte, se nos asegura que jamás tuvieron flotas importantes, mucho menos para aventurarse en aquella época tan lejos de sus bases. ¿Quiénes eran estos sarracenos? ¿De dónde venía esta escuadra? ¿Se trata acaso de una fábula? ¿Eran bizantinos? Sea lo que fuere, la confusión en las ideas de nuestro cronista es patente. En su opinión el enemigo sea el que sea, hispano o extranjero, es un sarraceno. Más aún, jamás hablan estos monjes de «las gentes de España» como hace el autor de *Ajbar Machmua* al referirse a los españoles unitarios o musulmanes, para oponerlos a los cristianos. Los que combaten a los árabes y quedan vencidos no son los españoles, sino los godos, es decir, una aristocracia extranjera que ha dominado el país. En una palabra, la crítica de los textos latinos del IX y del X nos demuestra la distancia que media entre lo que dicen y lo que nos ha enseñado la historia clásica.

Resumiendo, de acuerdo con nuestras actuales observaciones, la simbiosis entre la cultura arábiga y la evolución de las concepciones religiosas de los españoles, se ha desarrollado de la manera siguiente:

a. En un principio, con la caída de la monarquía goda se convierte la idea religiosa en el motor de la revolución. Predomina el carácter de guerra civil religiosa; mas no se trata del Islam, sino del sincretismo arriano.

b. Con la lenta evolución del sincretismo arriano hacia el musulmán, labor que se realiza en la sociedad sin alardes exteriores, domina la política las planchas del tablado. Pasados los primeros años, las guerras que se emprenden para la conquista del poder son ya particulares a los distintos competidores que luchan por su hegemonía.

c. Empiezan los españoles a aprender el árabe y el proceso de asimilación de la cultura arábiga se acelera con la política realizada por Abd al Ramán II.

d. Hacia el siglo X ha cuajado la cultura arábigo-andaluza y empieza a dar sus primeros frutos. El sincretismo arriano y el musulmán se funden en lo que se podría llamar un mahometismo liberal.

e. Alcanza la cultura arábigo-andaluza la cúspide en los siglos XI y XII. Con la invasión almoravide, es decir, de los moros (de Mauritania) se quiebra el equilibrio entre los dos conceptos, el arriano y el musulmán. Borra el dogmatismo mahometano la independencia de juicio que correspondía a la tradición arriana. En Oriente está ya en decadencia la civilización árabe. Empieza la de la cultura arabigo-andaluza.

La decadencia del cristianismo

A medida que la divergencia entre las dos concepciones que dividía a los monoteístas se acentuaba, lentamente se disolvía el proceso religioso en un enorme magma creador que iba a permitir la aparición de una nueva cultura. Por esta razón alcanzaron los acontecimientos para los cristianos un carácter eminentemente político, pues a finales del IX se volvió para ellos desesperada la situación. Los que viven en tierra musulmana poco a poco son asimilados por la cultura arábigo-andaluza, dominante e irresistible para las nuevas generaciones. A la larga están condenados. Los que vegetan en el norte viven con la obsesión de las gentes del sur. Comprenden perfectamente su impotencia en el orden militar, cultural y religioso. Se ahogan en un complejo terrible. A la defensiva, la supervivencia de sus personas y de su fe depende de sus armas. Por esto se atrincheran tras la fragosidad del terreno y ciegamente se aferran a sus creencias como a una tabla de salvación. Así se explica la pobreza de su cultura: no discurren, ni quieren discurrir. Por consiguiente, para comprender la extraordinaria metamorfosis que transformaba a la mayor parte de la península, en la imposibilidad de analizar con textos inexistentes el arraigo y la evolución del Islam, se requiere observar la agonía del cristianismo en los fieles de Córdoba, de la que tenemos una documentación fidedigna. Se puede de este modo comprender la amplitud del movimiento opuesto que en tiempos de Abd al Ramán II inició un proceso de aceleración cada vez más rápido.

En la primera parte del siglo IX existe en Córdoba una minoría cristiana importante. Practicaba su culto con toda libertad. *Inter ipsos sine molestia fidaei degimus,* escribe Eulogio en su *Apologeticus.* «Vivimos entre estos mismos sin molestia en cuanto a nuestra fe.» Tienen sus iglesias torres y campanas [313]. Siete existen en la capital de España y una docena de monasterios en sus alrededores [314]. Cristianos, judíos y musulmanes llevan todos el mismo traje. No se les distingue en la calle. Ocurría lo mismo con las mujeres. Si hubiera sido

invadida España por un pueblo extranjero, hubieran llevado los vencedores sus trajes y armas de origen oriental. Se destacarían de la masa de los naturales, como anteriormente ocurría con los godos portadores de largas melenas. Ha debido de prolongarse esta situación por mucho tiempo, pues en 1215 el IV Concilio de Letrán hace referencia a ello a propósito de los judíos [315].

Tenían los cristianos el privilegio de ser mandados por un gobernador cristiano autónomo, que era un conde o un juez especial. Estaba reclutada la guardia personal de los emires entre sus filas y algunas veces, como hemos visto, ha desempeñado un papel decisivo en los acontecimientos. Latinos que se distinguían por una ortodoxia trinitaria suficiente para ser llamados cristianos han ocupado cargos políticos importantes. Se reunían concilios. Sabemos que en 839 Vistremiro, metropolitano de Toledo, preside un concilio celebrado en Córdoba [316]. Siguiendo la tradición visigótica, los convocaba el poder público o intervenía indirectamente cuando lo requerían las circunstancias para que se reunieran los obispos. Así ocurrió con el III Concilio cordobés, celebrado en 852 y presidido por Recafredo. Condenó la predicación del suicidio emprendida por San Eulogio [317]. Nada de extraordinario había en ello. En la primera parte del siglo IX se mantenían aún con vigor las antiguas costumbres visigóticas según las cuales eran convocadas o autorizadas estas asambleas, fueran arrianas o trinitarias, y demasiadas veces por las necesidades políticas o personales del príncipe. Si entonces los emires hubieran sido auténticos musulmanes como lo fueron más tarde, hubieran mostrado más bien indiferencia por estas discusiones entre politeístas. Mas era el ambiente premusulmán. Hasta entonces la tradición seguía imperando en el país.

Desde mediados del siglo IX empieza a decrecer el celo de la minoría cristiana. Una atmósfera antitrinitaria que desembocará en una cultura importantísima, por su propia expansión, sin coerción alguna, asfixiaba el espíritu de los fieles. Desertaban de las iglesias y se olvidaban de la religión de sus antepasados. Ha escrito Alvaro de Córdoba unas páginas conmovedoras en las que describe la agonía de una cultura, así una flor cualquiera de la naturaleza:

«*Repletas están las cárceles de eclesiásticos. Privadas están las iglesias de los servicios de los prelados y de sus sacerdotes. Sometidos a soledad horrorosa se hallan los tabernáculos divinos. Extienden las arañas sus telas por el templo. Se encalma el aire en un silencio total. No se entonan ya en público los cánticos divinos y no resuena ya la voz del psalmista en el coro, ni la del lector en la cátedra. No evange-*

liza el levita al pueblo. No inciensa más los altares el sacerdote, porque habiendo sido herido el Pastor, se ha desmandado el rebaño. Porque están dispersas las piedras del santuario, ha faltado la armonía en los ministerios y en el Santo Lugar. En tal confusión sólo suenan los salmos en lo hondo de los calabozos.»

Se esfuerza mucho el colaborador y amigo de Eulogio por echar la culpa de esta situación al gobierno que ha encarcelado a su compañero. Era mucho mayor el mal de lo que daba a entender. No era la deserción de los templos debida tan sólo a la detención de ciertos eclesiásticos que habían predicado la busca del suicidio. No había intervenido la gran mayoría de los cristianos en esta insensata propaganda. Seguían normalmente sus costumbres. Desde la ejecución de San Eulogio, tuvieron aún lugar dos sínodos en Córdoba, en 860 y en 862. Nombraban sus obispos y tenían el sosiego suficiente para discurrir nuevas herejías, como la de Hostegesis, y agallas para combatirlas. Mas el mal había podrido el corazón del fruto. Como lo apreciaremos más adelante, había empañado el descrédito el mismo prestigio de la lengua latina.

Creemos enunciar un juicio reconocido de modo unánime: Jamás ha alcanzado el genio latino ni la potencia de las ideas, ni la hondura en proporción a la cultura de la masa, que fue el galardón de la civilización griega. En el principio de la era cristiana no se puede comparar la energía creadora del mundo helénico con la de los días de Pericles, ni los trabajos de la segunda época de la Escuela de Alejandría con los de la primera, pero la cultura general había alcanzado una tal sedimentación que numerosos arbustos pudieron gozar de savia abundante. Floreció entonces una cosecha de frutos variados; nada similar existía en Occidente. El genio de los poetas contemporáneos de Augusto, el talento de los historiadores de Roma, la moral viril de los estoicos, la clarividencia de un Lucrecio o el saber de un Plinio, tuvieron corto alcance en la proyección de su personalidad sobre la sociedad comparados con la efervescencia que agitaba al Imperio Helenístico y Bizantino.

Ha logrado crear el genio latino una estructura política y una organización administrativa que causan admiración, en razón de ciertos principios jurídicos que sostienen aún eficazmente nuestro mundo actual. Ha sabido construir obras públicas notables en las regiones más apartadas, uniéndolas en un todo que ha aguantado el desafío de los siglos. Sin embargo, la mente de los hijos de la loba estaba más predispuesta para los problemas sociales que para los del intelecto y de la especulación. Se mantienen siempre en pie los acueductos romanos,

pero desde la desaparición de las legiones ya no llevan agua. Se han vuelto elementos decorativos en el paisaje. Las ideas elaboradas por el mundo griego nutren constantemente hoy día la inteligencia de los mejores y han intervenido de manera decisiva en las posteriores civilizaciones del hombre blanco. Han pasado los siglos implacables como el destino humano: Su recuerdo sigue siendo fértil para las nuevas generaciones.

Da el mundo romano la misma impresión que se experimenta hoy día cuando se observan ciertas naciones que viven a espalda de sus minorías intelectuales. Aisladas de la masa de sus conciudadanos tienden entonces éstas a elaborar productos desarraigados de la evolución de la vida, o abstractos en sus elucubraciones o irreales en sus propósitos; lo que aumenta aún más el foso que les separa de la mayoría. En el sentido restringido de su intelectualidad, parece la cultura romana estar circunscrita a una minoría. Son sus grandes genios literarios figuras aisladas y escriben para un número muy limitado de lectores. Así se explica cómo a la primera conmoción, a la primera quiebra de su estructura política, quedó el Imperio Romano acéfalo.

Esta disposición anti-intelectual de la sociedad romana ha sido alentada por el cristianismo primitivo. En su primera explosión ha estado dirigido por hombres incultos, los cuales en su simplicidad concibieron una nueva sociedad, adiestrada en tal forma por sus concepciones religiosas que se convertía en totalitaria. No comprendían que por el gran número de sus componentes no podían ser conducidas las masas como se rige cualquier secta gnóstica o un conventículo asenio. Para alcanzar sus fines creyeron que tenían que desterrar las obras de la intelectualidad pagana porque a sus ojos representaban un pasado odioso, sin entender, impulsados por la ambición de acaparar todas las actividades sociales, que era más sabio deslindar la parte del fuego. Tan rígido y seguido fue este criterio en Oriente como en Occidente. Mas en el mundo helenístico chocaron los dirigentes cristianos con una civilización superior enraizada en la masa. Fueron obligados a transigir y en esta simbiosis lograron los padres griegos crear una literatura particular y transformar en parte el cristianismo.

Nada parecido ocurrió en Occidente. Como era superficial —en cuanto a su arraigo en las masas— fue destruida la intelectualidad romana heredera de la gran época sin ofrecer verdadera resistencia. El parnaso romano fue olvidado. Nada vino a substituirle. Fue tan considerable la represión y tan refinada la anarquía que fueron los gendarmes los que impulsados por la necesidad realizaron una serie de pronunciamientos para que se mantuvieran el orden y el poder. Y asimismo con la leyenda arábiga en España, se levantó también en

este caso un muro de pergamino. ¡Eran los germanos los que habían abatido el Imperio! En una palabra, en la indiferencia general por las cosas del intelecto, no podía el genio de San Agustín cambiar el sentido de la marcha de la historia; pues escribía no para las generaciones contemporáneas suyas, sino para las por venir.

Han estudiado los historiadores del siglo pasado la labor y han cantado loores por los esfuerzos que hicieron los monjes para salvar los textos de la antigüedad, conservando de este modo el fuego sagrado. Sabemos hoy día que este salvamento, sin menospreciarlo, al contrario, fue, sin embargo, irrisorio, limitado al mundo romano y en verdad realizado en fechas muy posteriores a la época que nos interesa. La evolución de las ideas que más tarde enardecieron a Occidente en el Renacimiento, se proseguía en sus centros energéticos respectivos, o sea en la cuenca del Mediterráneo oriental y luego en Andalucía. En el siglo VIII se hallaba el latín en todas partes en regresión; de aquí la gran cantidad de textos perdidos. En las naciones en donde no se enfrentaba con un competidor que le ahogara, degeneraba. General era el movimiento. En Italia las gentes cultas hablaban el griego y no el latín. En Oriente, estaba completamente olvidado, hasta el punto de que Gregorio el Grande (579-585), apocrisario en Constantinopla, en una carta a Narcés se queja de hallar con dificultad intérpretes capaces de traducir al griego documentos latinos [318].

Están generalmente de acuerdo los filólogos en el hecho siguiente: Por haber sido hablado el latín en España por un mayor número de ciudadanos que en otras provincias del Imperio en donde predominaban los rurales, se ha conservado con mayor pureza; lo que tuvo una influencia considerable en la evolución del idioma español. No podía, sin embargo, esta nación aislarse del resto de Occidente. Aquí como en otras partes, si no más, se han empeñado los clericales en borrar de la memoria de las gentes el recuerdo de las grandes obras maestras de los clásicos. En la lucha encarnizada entablada por el clero contra el paganismo rural y el ambiente arriano, se esforzaba en no dar armas al enemigo y creía que un Horacio o un Virgilio eran autores sospechosos, en todo caso peligrosos. Fuera entonces posible que hablaran los hispanos un mejor latín que las gentes de las Galias, pongamos por caso, mas habían olvidado completamente su literatura. Desde un punto de vista intelectual era más grave la situación aquí que del otro lado de los Pirineos. Entrañaba esto un peligro. Habían creado los clérigos un vacío. Tarde o temprano algo lo rellenaría.

Se conserva un testimonio notable que nos demuestra las dimensiones de esta situación. Cuando en 848, emprende Eulogio su viaje a Navarra, descubre en los monasterios pirenaicos obras que causan su

admiración. No las desconocía, mas no las había leído, pues eran entonces inaccesibles para los hombres cultos. ¡Gran sensación produjo la noticia de su llegada a Córdoba con un paquete de las mismas! Fue tan grande el júbilo que el eco ha llegado hasta nosotros. Así se expresa Alvaro en la biografía de su amigo.

«*Habiendo encontrado en aquellos lugares una gran cantidad de libros, trajo a su vuelta hacia nosotros los que eran desconocidos e imposibles de ser hallados por la mayoría...* La ciudad de Dios *de San Agustín, la* Eneida *de Virgilio, las composiciones métricas de Juvenal, los poemas satíricos de Flaccus, los opúsculos floridos de Porfirio, las colecciones epigramáticas de Adhelehmus, las fábulas versificadas de Avieno y una brillante antología poética de himnos católicos, con un gran número de obras tratando de materias doctrinales, escritas por los grandes espíritus de la tradición; todo ello no sólo destinado a su uso particular, sino también para su empleo en común por los estudiantes en sus búsquedas.*»

Bien poca cosa era para detener la ola oriental que empezaba a romper sobre la población andaluza. Hacía el árabe enormes progresos, aprendía la mayoría este idioma que era el de sus correligionarios en las tierras en donde había predicado Mahoma. Se enredó también la pasión: Para los españoles unitarios no era el latín el idioma de los Horacio o de los Ovidio cuyas obras ignoraban, sino el de los aborrecidos obispos. Así se explica la facilidad del contagio; pero asimismo el vacío cultural existente. Por otra parte, la idea-fuerza poseía una energía propia, con alientos poco frecuentes. No eran sólo las nuevas generaciones unitarias las conquistadas a los nuevos encantos; lo fueron también las cristianas. ¡Cómo se quejaba Alvaro del espectáculo que presenciaba! Derraman sus palabras la amargura del intelectual para quien son incomprensibles los acontecimientos. Obseso por su mundo particular era incapaz de abrir los ojos y de percibir la realidad.

«*Mientras que investigamos los secretos de su sabiduría y trabajamos para conocer las sectas y las doctrinas de sus filósofos, ... no para refutar sus errores, sino para aprender las elegancias y primores de su lenguaje y estilo, desdeñando las santas lecciones de nuestra religión, no hacemos otra cosa que colocar en nuestras moradas como un ídolo el número y el nombre del Anticristo. ¿Quién se hallará hoy entre nuestros fieles del estado seglar, tan entendido y diligente, dándose al estudio de las Santas Escrituras, que consulte los libros de cuales-*

quiera doctores escritos en latín? ¿Quién cultiva con ardor la lección de los Evangelistas, de los Profetas o de los Apóstoles? Por ventura ¿no vemos que jóvenes cristianos, llenos de vida, de gallardía y de elocuencia, versados ya en la erudición gentílica y muy peritos en la lengua árabe, corren desatinados en pos de los libros de los caldeos; los buscan, revuelven y estudian con gran atención, deleitándose con ellos; los colman de elogios, mientras que desconocen las bellezas de la literatura eclesiástica y menosprecian los ríos caudalosos que manan del paraíso de la Iglesia; y, ¡oh dolor! cristianos, ignoran su ley, y latinos olvidan su propio idioma? De tal suerte, que apenas entre todos los cristianos se hallará uno entre mil que pueda razonablemente escribir a su hermano una carta familiar, y, por el contrario, hallaréis muchedumbre sin número que eruditamente declare la pompa de los vocablos caldeos, hasta el punto de componer versos arábigos más pulidos que los de nuestros opresores, y adornando con más primor que ellos las cláusulas postreras, ligadas todas a idéntica consonante.»

Mucho dan que pensar estas condolencias del íntegro Alvaro. Doblan las campanas por el fin de una cultura. Condenada estaba la minoría cristiana de Córdoba. Ha debido de ser la historia de su agonía poco más o menos similar a la de las otras familias cristianas que vivían en territorios convertidos al Islam. Algunas, como las que existían aún en Berbería en el siglo XII, llevaron una vida tenaz [319]. En el cielo estaba escrito su destino. Después de una generación más o menos larga acabaron por desaparecer. En las regiones del centro de la península, los llamados erróneamente mozárabes consiguieron guardar su fe por razón de su vecindad con los cristianos del norte, con quienes mantenían relaciones frecuentes. Así, los toledanos cristianos conservaban aún en 1085, fecha de la toma de la ciudad por el rey castellano, la antigua liturgia visigótica. Pero los nórdicos habían podido recuperarse en su «entidad pirenaica», porque una nueva cultura, torpe y tímida, empezaba a brotar en Occidente. Las semillas intelectuales antaño sembradas por San Benito empezaban por fin a dar sus frutos. Fueron los monjes de su obediencia, sobre todo después de la reforma de Cluny, los que salvaron el cristianismo hispano.

La poligamia

En la situación actual de los conocimientos resulta difícil disociar en el curso de su expansión por la península la enseñanza de la doctrina de Mahoma de la del idioma árabe. Es posible que estos dos movi-

mientos de ideas hayan sido propagados simultáneamente, aunque más tarde, como parece advertirse por lo poco que sabemos, haya perdido el proceso religioso parte de su fuerza de aceleración en provecho de la acción cultural. Se trata de una presunción algo precaria que trabajos futuros podrán dilucidar mejor. Sin embargo estamos en condiciones de vislumbrar algo del mecanismo de esta difusión. Se pueden observar hoy día los medios que permiten al Islam captar nuevos adeptos. Hemos dedicado parte del capítulo IV a este análisis. El caminar de las ideas por vías mercantiles no excluye la acción de ciertos «profetas» o santones. Tenemos constancia de cómo doctrinas más o menos marginales como los principios malequitas o las enseñanzas esotéricas de la secta fatimí, han sido difundidos por personalidades llegadas de Oriente con este objeto; y a veces, como en este último caso, de modo secreto [320]. En estas condiciones no tiene sentido querer hacer coincidir el comienzo de esta propaganda con la fecha de 711 en que se dispara la guerra civil, pues la idea- fuerza llegada de Oriente era independiente de los episodios de la guerra fratricida. Ha podido arraigar la civilización árabe en esta nación porque existía desde tiempos muy anteriores un ambiente propicio. De tal suerte que los prolegómenos de la doctrina de Mahoma y los primeros balbuceos del idioma árabe han podido desembarcar, por así decir, en los mismos años del siglo VII de modo anónimo y sin resonancia alguna. Ahora bien, podían estas semillas germinar en el suelo hispano porque estaba dispuesto para su recepción. Ejemplo evidente de esta norma lo constituye la poligamia.

Difícil es concebir la predicación de la poligamia en una nación de tradición monógama. Un cambio de política o de régimen no gozan de suficiente envergadura para poder cambiar las costumbres de una sociedad y mucho menos en poco tiempo, como parece deducirse de las enseñanzas de la historia clásica. Aceptaron los españoles... y las españolas la poligamia mahometana y arábiga porque de hecho existía esta costumbre en gran parte de la población, costumbre que no alcanzaba un refrendo legal y que los anatemas de los obispos en Toledo no habían podido desarraigar. Por esto acabó por reconocerlo con su nueva política Vitiza por ser un hecho real en numerosos súbditos suyos. Pues al modificar las normas establecidas por el Estado desde la conversión de Recaredo, pretendía probablemente encauzar el movimiento revolucionario que de día en día tomaba mayor amplitud.

Se impone una cuestión preliminar: Se conservan los testimonios requeridos para afirmar la existencia de una ley reconociendo la poligamia, aunque ignoramos el texto. ¿Estaría incluida en las actas del

enigmático XVIII Concilio de Toledo, por lo cual habían sido posteriormente destruidas? Esto se ha pretendido por algunos autores. Tenemos conocimiento de ella por las crónicas concordantes de Moissac y de Alfonso III, aunque en realidad la primera no sea afirmativa. En su juventud ha escrito lo contrario Menéndez Pelayo amparándose en el texto galo. Por nuestra parte sólo nos ha sido accesible por muchos esfuerzos que hemos hecho, el texto de la edición de Pertz. No autoriza éste las conclusiones que enuncia el maestro santanderino aunque es posible que haya manejado otra edición [321]. Advierte simplemente el monje de Moissac en la edición alemana que «*exemplo suo sacerdotes ac populam luxuriose se vivere docuit*»: Vitiza «con su ejemplo a los sacerdotes y al pueblo ha enseñado a vivir de modo lujurioso» [322].

No obstante, el texto hispano de Alfonso III es afirmativo:

«*Iste quidem probosus et moribus flagitiosus fuit, et sicut equus et mulus, quibus non est intellectus, cum uxoribus et concubinis plurimis se inquinavit; et ne adversus eum censura ecclesiastica consurgeret, Concilia dissolvit, Canones obseravit, (omnemque Religionis ordinem depravavit) Episcopis, Presbiteris et Diaconibus, uxores habere praecepit. Istud quidem scelus Hispaniae causa pereundi fuit; et quia Reges et Sacerdotes legem Domini dereliquerunt omnia agmina Gothorum Sarracenorum gladio perierunt.*»

«Ha sido éste ignominioso y de malas costumbres, y como el caballo y el mulo que no tienen entendimiento se ha deshonrado con muchas esposas y concubinas. Para que la censura eclesiástica no se alzara en contra de él, concilios disolvió, cánones adulteró (ha corrompido todo el orden religioso). Ha ordenado a los obispos, a los sacerdotes y a los diáconos tener esposas. Ciertamente ha sido esta ignominia la causa de la pérdida de España: porque los Reyes y los Sacerdotes han abandonado la ley del Señor, fueron destruidos por la espada de los sarracenos todos los ejércitos de los godos» [323].

Nos perdonará el lector la repetición de alguna frase ya mencionada anteriormente que incluimos ahora en su contexto para mayor claridad. Por otra parte, notará por la misma razón la reiteración del autor, emocionado sin duda por las dimensiones de los acontecimientos que relata. Ahora bien, para nuestro actual criterio occidental nos parece esta legislación extraordinaria; lo que acaso induzca al escepticismo. Mas, si se penetra en el ambiente de la época, sobre todo si se conocen los antecedentes de esta costumbre e institución social en España, pierde el acto del monarca su inverosimilitud. La poligamia

como hecho social ha sido una costumbre que ha sido observada por los hispanos durante varios siglos.

Para situar la poligamia en su marco histórico no se debe simplificar la cuestión confundiéndola con un problema de orden sexual como suele ocurrir en los días actuales. Se trata tan sólo de la organización de la vida familiar, la que se debe adaptar a las circunstancias de su marco geográfico. En la antigüedad han sido polígamas las sociedades que vivían de la transhumancia o nomadismo, mientras que las ciudadanas eran más bien monógamas. Después se mantuvo una tradición ancestral en las costumbres. Por consiguiente en las civilizaciones más desarrolladas regía el matrimonio un principio de derecho que podía ser diferente. En Grecia y en Roma tenía el varón relaciones con las mujeres que vivían en su casa, fueran esclavas o no. La ley latina reconocía el concubinato. Mas, lo que interesa no son las facilidades dadas por el legislador o por la costumbre para el reconocimiento de relaciones sexuales ajenas al estatuto familiar monogámico, sino el principio jurídico en su proyección sobre la sociedad. Pues, según la existencia de la monogamia, de la poligamia o de la poliandria en las cumbres, era diferente la constitución de la sociedad y distintas por consiguiente las consecuencias políticas que pueden interesar al historiador. Daremos un ejemplo: En una sociedad monógama como la romana, era el primogénito el heredero de los bienes paternales. En una sociedad polígama podía el padre elegir entre sus hijos habidos de mujeres distintas el heredero. De tal suerte que el rey monógamo no tenía elección alguna cuando su hijo mayor demostraba una incapacidad congénita o temporal para gobernar. El rey polígamo elegía entre sus hijos el más capaz y podía de esta suerte dar una mayor estabilidad y firmeza a la dinastía.

En otras palabras, los caracteres particulares de una sociedad serán diferentes según su estatuto familiar; pues es el derecho el resultado de una costumbre social. Por esto puede concebirse la historia del hombre blanco como una competición entre semitas e indoeuropeos, pero en la cual cada parte poseía un genio propio, una aptitud para comprender la existencia de un modo privativo; lo que se traduce por un estilo, por una manera de vivir.

¿Cuál ha sido el estatuto jurídico o mejor dicho las costumbres existentes en los pueblos primitivos de la península? Es difícil determinarlo. Mas existen fuertes razones para suponer que el derecho de familia de los iberos ha sido polígamo, en razón de los lazos que unían esta sociedad con las de Africa del Norte, las cuales tanto las europeas como las africanas vivían de la ganadería extensiva.

Oscuro es el problema pues falta una adecuada documentación [324].

Es posible que con la influencia semita, tan importante en el último milenio cuando los cartagineses dominaban una gran parte de la península, haya arraigado o se haya desarrollado por contagio e imitación la costumbre polígama. Poco se han interesado los griegos y los romanos en estos problemas que les eran ajenos; por donde las escasas noticias que nos han transmitido. Más tarde, cuando la cultura del Lacio alcanzó su mayor encumbramiento, pudo haber competición entre el fuero local y la legislación latina; aunque haya podido también mantenerse la costumbre local como derecho consuetudinario. Con el arte y la cultura autóctona volvería a resurgir con fuerza en los tiempos de la decadencia imperial; de aquí su expansión en los siglos IV y V, lo que suscita ira y anatema por parte de los obispos. Tampoco se debe olvidar que la poligamia pertenecía al derecho judío; pudieron éstos propagar su estatuto familiar en los días de su activo proselitismo durante la diáspora [325]. Se ha mantenido la poligamia entre los judíos hasta el siglo XV. Es un hecho reconocido entre los historiadores del pueblo israelita, como últimamente por Baer y por Poliakof: «*No había sido prohibida la poligamia a los judíos de España y estaba extendida*», escribe este último en su *Historia del antisemitismo* [326].

Los primeros concilios, el de Elvira y el segundo de Braga, hacen referencia a la poligamia como si fuera un hecho frecuente en la sociedad española. Así reza el canon 38 del concilio de Elvira: «*Navegando por país lejano o también si no hubiera una iglesia próxima, puede cualquier fiel que no ha mancillado el bautismo, ni es bígamo (nec sit bigamus) bautizar al catecúmeno que se halla enfermo.*» En aquellos tiempos el poseer varias esposas a las que había que mantener era un lujo que no estaba al alcance de cualquiera. Por esta razón el tener dos esposas era lo más frecuente, lo que explica el término de bígamo que emplean los autores antiguos y por consiguiente los obispos en las actas de los concilios. El segundo de Braga muestra una indulgencia que es reveladora de una situación de hecho: «*Si un lector recibiere en matrimonio a la viuda de otro, permanecerá en el lectorado, y si acaso hubiere necesidad será hecho subdiácono, pero nada más. Del mismo modo si fuera bígamo (similiter et si bigamus fuerit)*» (canon XLIII).

La tolerancia es menor si el bígamo no es un eclesiástico: «*Si alguna mujer se casara con dos hermanos o algún hombre con dos hermanas, se abstendrá de la comunión hasta la hora de la muerte, pero al morir désele la comunión usando de misericordia*» (canon LXXXIX). No recordamos haber leído en los concilios posteriores referencia alguna a la bigamia. ¿Envolvían el concepto los obispos en el tópico de la degeneración de las costumbres contra la cual anatematizaban con

celo y exuberancia? En el siglo IX hubo un teólogo cristiano, llamado Quinericus, que predicaba la poligamia tomando por ejemplo a Lamec. Fue condenado por el II Concilio de Córdoba [327].

La legislación de los concilios aludía naturalmente a los cristianos. ¿Cuál era la situación en el resto de la sociedad que componía la mayoría de la población? Es difícil demostrarlo con documentos. Mas sabemos por el contexto y la evolución histórica que tanto la legislación goda como las actas de los concilios no reflejaban la realidad social de la nación. Eran un parche que trataba de ocultarla. Por esta razón al amenguarse con los últimos reyes godos la imposición toledana, se hinchaba la marea popular con tono amenazador. Así se explica la política seguida por los últimos reyes, Egica y Vitiza, y la descomposición de la Iglesia que manifiestan las actas de los últimos concilios. Se comprende ahora mejor el papel desempeñado por Vitiza, los oprobios que suscitó y las alabanzas que le dirigen los autores andaluces y bereberes. Para atajar la marea que rompía peligrosamente, había tomado el rey medidas que si bien no favorecían acaso la poligamia como le han acusado sus adversarios, por lo menos la reconocían como una realidad existente en la nación. Sea lo que fuere, un hecho destaca con evidencia: La poligamia musulmana no ha surgido en España por arte de magia; era la consecuencia de una larga tradición anterior. Si no sabemos a ciencia cierta los tenores de la legislación de Vitiza, se puede afirmar sin grandes temores de equivocación que no estaba en contradicción ni con las costumbres populares, ni con el contexto histórico.

¿Ha favorecido el arrianismo la poligamia? ¿La ha predicado o simplemente la ha aceptado por ser una costumbre tradicional? Esto es muy importante porque de saberlo podríamos comprender mejor las relaciones que se establecieron entre parte de la sociedad y unos conceptos religiosos que se expandían en aquellos años como en una explosión. Mas no podemos contestar a la pregunta, porque ignoramos todo acerca del arrianismo y por consiguiente de su evolución a lo largo de los siglos. Hay que advertir, sin embargo, la gravedad de las acusaciones hechas por los cronistas latinos: No sólo había reconocido Vitiza la poligamia en la sociedad hispana, había involucrado en su legislación a la gens eclesiástica. Así lograba su propósito mayor alcance. Lo confesaba el propio autor de la crónica de Alfonso III. Una parte del clero se había sometido al ejercicio poligámico. Esto había sido causa de la perdición de España; y no estaba equivocado el cronista pues demostraba que una parte del clero ortodoxo había sido atraído por las ideas revolucionarias en gestación [328].

Los acontecimientos posteriores, la súbita mutación de la sociedad

hispana de monógama en polígama, incomprensible para la historia clásica, se volvía inteligible. No había tenido la población hispana en un lento proceso de arabización que realizar un esfuerzo descomunal como un salto en el vacío; lo que en el caso contrario lo hubiera sido la aparición de un nuevo estatuto familiar. No experimentaba por consiguiente repugnancia alguna en admitir la poligamia, propagada por el Islam. No implicaba el Corán ninguna innovación fundamental, siempre peligrosa cuando viene a modificar las costumbres de una sociedad. Confirmaba el derecho musulmán una tradición.

El proceso de arabización y los marcos naturales

Según la historia clásica tan rápidamente había sido arabizada la Península Ibérica como en el teatro un cambio de decoración. Sabemos ahora que no ha sido así. Han necesitado mucho tiempo el idioma árabe y el Corán para arraigar en las poblaciones. Podemos apreciar con testimonios contemporáneos la situación lingüística existente en Andalucía a mediados del siglo IX. En líneas generales, los mayores hablaban mal el árabe, como Nazar, el primer ministro de Abd al Ramán II; así nos lo afirman San Eulogio y otros autores. En contraste, las nuevas generaciones ciudadanas, según Alvaro, lo manejan a la perfección y se entusiasman con su literatura. Se expresaba el pueblo, sobre todo la gente del campo, en un bajo latín, el romance, que constituye la base del futuro español. Pruebas suficientes nos enseñan que los musulmanes del X y del XI lo practicaban aún. Abd al Ramán III, el más poderoso de los emires y de los califas, lo empleaba corrientemente como lo ha demostrado Levi-Provençal en su *Historia de los musulmanes de España.* En el XI lo hablaba gran parte de la población cordobesa [329].

Por la política de Abd al Ramán II y por la intensificación de las relaciones con el Oriente musulmán, se acentuó el proceso de arabización y los esplendores de la civilización árabe llegaron a ser deslumbrantes. Se volvió la idea irresistible. Los hispanos, cristianos y musulmanes, llevan nombres patronímicos árabes y para realzar el prestigio de sus familias se forjan los poderosos genealogías que les entroncan ¡con las tribus de Arabia! Es una manía que ha padecid España —acaso también otras naciones— según las seducciones de moda. Existía ya en la época romana en que los hijos de los nuev ricos buscaban combinaciones para emparentar con las grandes famili del Lacio. En tiempos de los godos y más tarde llevan las gen llamadas bien apellidos germánicos. Lo mismo ocurría en las Gal

en los días de Carlomagno. En el siglo XVII son expuestas las fábulas heráldicas por gente sesuda y tragadas sin rubor. Han dado muestras increíbles de su ingenio los reyes de armas para fabricar en honor de sus clientes árboles de sus antepasados que les hacían descender de los personajes más fantásticos, a gusto del consumidor. Los desheredados de la fortuna, incapaces de vincularse con Pelayo, Cristo o Nabucodonosor, tenían el recurso de engancharse con algún hijo de Túbal, el cual en tiempos remotísimos, no se sabe cómo ni por qué, había conquistado y poblado la Montaña de la que descendía cualquier hidalgo por modesto que fuera.

La presión de la moda era tan poderosa que no poseía una ascendencia judía un carácter peyorativo. Clarísimo era el caso. Había que rechazar el entronque con los israelitas que eran culpables de deicidio; pero no con los anteriores a los tiempos de Jesús. Peñalosa, un fraile erudito del siglo XVII, asegura que semejante parentesco era una dicha pues no eran idólatras estos antepasados, como los romanos y otras gentes menudas, sino monoteístas. De ahí venía una superioridad heráldica [330]. En una palabra, en los siglos IX y X cualquier personaje importante puede demostrar una ascendencia árabe entroncando con cualquier tribu hambrienta del desierto. Tan sólo se impone un requisito. No empeñarse en querer emparentar con el Profeta, pues no es prudente competir con los Omeyas cordobeses, quienes madrugaron y se hicieron con las mejores localidades. ¿Para qué entristecerse? Siempre es posible reivindicar un lazo familiar con Adán o con su nieto el padre Abraham [331].

Así se explica cómo los jefes unitarios en las guerras del VIII llevan apellidos árabes. Interviene de una parte la imposición heráldica en todo su apogeo cuando escriben los cronistas árabes y también su ignorancia del latín. Convierten con mayor o menor acierto sus apellidos latinos en arábigos. Se descubre la transposición cuando conocemos ambos apellidos gracias a los cronistas de ambos bandos. Así, don Opas es llamado Ebba en *Ajbar Machmua;* Ona en *Fato al Andaluci.* Julián se transforma en Yulian, Balian, Iliam, Ilban, en las crónicas escritas en árabe [332]. Pero, como después de 711 son mudas las cristianas acerca de lo ocurrido en fechas posteriores, la reconstitución de los nombres latinos de los unitarios que se han distinguido en los acontecimientos se convierte en una enigma. ¿Cuál es la verdadera personalidad que se esconde tras el apellido altisonante de Abd al Ramán ibn Alá el Gafeki, el vencido por Carlos Martel?

Más tarde, cuando aumentan las noticias gracias a una mayor abundancia de textos, descubrimos que los mayores escritores andaluces musulmanes llevan nombres árabes, como en el siglo XI Ibn Hayán,

Ibn Haz, Ibn Pascual. El apellido de este último a nadie engaña. Pero sabemos también que los cristianos que viven en tierra del Islam llevan apellidos arábigos. Juan Hispalense, el obispo, se llama Said Almatran. Recemonde se convierte en Rabi ibn Said. ¿Quién sin ser avisado sospecharía que Rabi ibn Sahib esconde la personalidad de un obispo que en el siglo X desempeñaba misiones diplomáticas al servicio de Abd al Ramán III?

Más aún. Hay cristianos que viven en el norte, en el reino de León, independiente de los emires y de los califas, que llevan apellidos árabes. Gómez Moreno ha coleccionado centenares en los cartularios de los siglos IX y X, redactados en latín. No son burgueses, ni gentes del pueblo, los alcanzados por la moda. Pertenecen a la aristocracia palatina y eclesiástica. Ha contado este autor más de cien llevados por personas que tienen una autoridad religiosa, entre los cuales se distinguen dieciocho abates y dos abadesas. Entre los cortesanos apunta diez jueces, cinco alguaciles, dos o tres mensajeros reales, un tesorero, un conde, dos apoderados del monarca, un jefe militar, etc. Varios centenares de apellidos corresponden a propietarios o a testigos que firman actas. Un sacerdote de León, llamado Froila, escribe el suyo con caracteres arábigos [333]. Por todo lo cual se deduce una conclusión: Como el número de los verdaderos árabes que han llegado a España ha sido muy corto, probablemente menor que el de los monjes franceses de Cluny, se puede advertir que salvo excepciones contadas y determinadas por el contexto, los apellidos árabes que se hallan en los manuscritos de esta época se refieren a gentes de estirpe hispana.

La expansión de la civilización árabe era pues función de los instrumentos de su propagación. El proselitismo animado por los mercaderes, el establecimiento de relaciones intelectuales, la difusión de libros, su lectura y asimilación, la predicación de los «profetas», el reconocimiento del prestigio de los nuevos conceptos, podían solamente con el paso de los años alcanzar su objetivo. Así se explica la lentitud del proceso de arabización, como también su expansión geográfica. Si hubiera sido invadida la península por ejércitos que hubieran atravesado el Estrecho, hubieran conquistado el valle del Guadalquivir, Extremadura, el sur de la Meseta. Por ser las más antiguas arabizadas hubieran mantenido estas regiones una mayor sedimentación de conceptos arábigos. Se reconocerían sus testimonios en nuestros días.

No es así. Por una parte, la guerra civil se ha prolongado mucho más tiempo en Africa del Norte que en la península, pues los efectos de la pulsación han sido allí mucho más largos y agudos. Y por otra parte, están de acuerdo los autores en que los conceptos orientales

han desempeñado en España el papel de un fermento que ha removido un fondo autóctono profundamente romanizado. Es la civilización del Lacio en estrecha simbiosis con el genio local la que se descubre en los grandes monumentos arqueológicos de la España del sur, en el arco de herradura, en los patios recuerdos del *atrium,* en el genio de sus escritores, en la fachada de sus ciudades y en la fisionomía y estilo de sus habitantes; idiosincrasia que se ha mantenido hasta nuestros días. Por razón de su lejanía la influencia del medio mediterráneo es escasa. Cuando analiza el historiador los diferentes estratos de sus niveles arqueológicos, recibe una fuerte impresión, pues el fenómeno de pseudomosfosis descrito por Spengler se distingue con claridad suma [334]. Al contrario, el litoral mediterráneo sobre todo desde el cabo de la Nao hasta el Estrecho, posee un carácter particular que destaca sobre las otras regiones peninsulares. En un marco natural propio del Mare Nostrum que ha modelado su paisaje y los rasgos somáticos de sus habitantes, se discierne un mayor impacto de la tradición semita y musulmana. Cierto, ha sido atenuado en el curso de los tiempos por otras aportaciones culturales, pero es posible aún reconocer en algunos lugares una mayor acción de fermentos orientales. Tanto más que las ideas se imbricaban con la geografía de una manera espontánea, de acuerdo con los mismos principios según los cuales las relaciones entre el marco natural y ciertos elementos culturales se habían fundido en sus tierras de origen, permitiendo de este modo la génesis y desarrollo de la civilización árabe. Mas no habían llegado del sur, del Estrecho de Gibraltar, los nuevos conceptos; habían arribado del mar impulsados por el Levante.

Habían aportado los barcos lentamente, pero de modo continuo, los elementos energéticos de una nueva cultura. La semilla diseminada un poco al azar, como si hubiera sido llevada por el viento, había acabado por germinar en esta región en que el marco geográfico y el ambiente religioso le eran favorables. De aquí se había difundido por el sur y por el nordeste de la península. No podemos contar la historia de su expansión; nos basta con mencionar el papel desempeñado por el puerto de Almería que llegó a ser el más importante en la Alta Edad Media del Mediterráneo occidental. No eran solas las ideas en franquear el mar. Transportaban los barcos en sus bodegas unas mercaderías muy especiales. Con los viajeros llegaban también elementos botánicos y zoológicos que iban a transformar el paisaje de toda esta región y por su impacto modificar profundamente su economía. Desde fines del siglo VIII se habían encalmado los efectos de la pulsación. En la Meseta, el marco natural existente sobre el basamento ibérico no había sufrido grandes modificaciones. No ocu-

rría lo mismo en la Andalucía meridional y en el valle del Ebro. Se podía apreciar en estos lugares la acentuación del clima mediterráneo caracterizado por la falta de lluvias estivales. Parte de la Tarraconense empezaba a adquirir una facies árida. No había sufrido graves alteraciones el litoral, salvo la región de Almería en donde se notaba el proceso de aridez al escasear más y más el paso de las depresiones por el Estrecho de Gibraltar. Apunta entonces un fenómeno, natural y humano. Pronto adquirirá una importancia extraordinaria para el porvenir. Se trata de la readaptación de los cultivos en razón de las nuevas circunstancias climáticas.

Con mayor calor y una mayor escasez de pluviosidad, plantas de origen indostánico se habían poco a poco aclimatado en lugares privilegiados de Asia occidental. Después de haber franqueado el valle del Indo, había progresado su cultivo hasta alcanzar las partes bajas del Irán y las regiones del Creciente Fértil. Pronto dieron un salto y aparecieron a orillas del Mediterráneo. Arboles, como la morera blanca, el naranjo, el limonero, el granado, etc., plantas como la caña de azúcar y el algodonero, también fueron introducidos en lugares apropiados de la cuenca occidental. Trajeron semillas los viajeros a España ¿desde Sicilia o desde Berbería? Es difícil afirmarlo, porque dadas las relaciones constantes de Levante con Bizancio pudieron también llegar del Bósforo. Sea lo que fuere, estaban perfectamente aclimatadas en el siglo IX y tan arraigada su producción en la sociedad que era de suponer su anterior llegada a las costas españolas. La mayoría de estos cultivos poseían un carácter lujoso o de agrado. En los tiempos modernos se han convertido los agrios en objeto de exportación. Antaño dado el estado de las comunicaciones se consumían en los mismos lugares en que se cultivaban. No obstante, existían otras especies que permitían el desarrollo de una nueva industria y el auge de un comercio de exportación. Los productos obtenidos más importantes eran el algodón, el azúcar y la seda.

Estos dos últimos eran ignorados de los romanos en los días de la República. Empezaron en los del Imperio a importar tejidos de seda de China, vía el Irán. En aquel entonces se empleaba tan sólo el azúcar como producto farmacéutico. Para suavizar el gusto de los alimentos se mezclaba miel con agua, costumbre que se ha mantenido en Occidente hasta el siglo XVIII en que empezaron a llegar de las Antillas cargamentos que hicieron popular el azúcar de caña. Desde la aparición de esta planta en España y en Marruecos perdió el azúcar su carácter exótico, mas por su producción reducida y la carestía de los transportes se vendía en Europa a alto precio. Ocurría lo mismo con la seda. Hasta el siglo VI han ignorado los hispa-

nos su industria. Como se sabe, depende tal industria del cultivo de la morera blanca que produce las hojas aptas para alimentar los gusanos. Según relaciones antiguas, habían traído monjes nestorianos de China al Bósforo gusanos de seda escondidos en las cañas de bambú que les servían de cayado en su largo viaje. Pues estaba prohibida la exportación del Celeste Imperio de estos diminutos artífices. Ahora bien, si de antemano no hubiera elevado la pulsación la temperatura de estos lugares y permitido el cultivo de la morera blanca, hubieran muerto los gusanos a su llegada a Occidente. No hubiera podido prosperar la industria sedera como sucedió en los tiempos de Justiniano. Hombres industriosos introdujeron acaso durante su dominio por los bizantinos la industria sedera en Andalucía, con capitales y con técnicos. Difícil es precisar con testimonios la fecha exacta de su implantación en Levante y en la España del sur. Es muy probable que la técnica sérica y otras artes industriales hayan hecho su aparición en la península en los días de esta expansión bizantina. Se cita un texto de San Isidoro según el cual se hacían en su tiempo casullas de seda para la celebración de la misa [335]. No existe, salvo error, noticia que se refiera a la seda en los textos escasísimos del siglo VIII. En el IX nos habla de ella Alvaro en su *Indiculus* refiriéndose a las delicias que amenazan corromper a la minoría cristiana de Córdoba, subyugada por los esplendores del renacimiento económico y musulmán.

«*Mientras que deleitándonos con los versos y las novelas de los árabes, no tenemos reparo en servirles y obedecerles por malvados que sean, y así pasamos la vida del siglo, y hartamos nuestros cuerpos, y amontonamos bienes con un servicio ilícito y un ministerio execrable; y con afanosa previsión acaparamos para largo tiempo, para nosotros, para nuestros hijos y nietos, seda, perfumes, opulencia, y esplendor en los vestidos y demás alhajas...*» Se desprende que en aquel tiempo era la seda un artículo de uso frecuente [336].

Los orígenes de los cultivos de la caña de azúcar y del algodón son también muy oscuros. Su procedencia y desarrollo debieron ser paralelos a la industria sérica implantada en nuestras tierras por los bizantinos; su causa similar, producida por la pulsación climática. Desde la mitad del siglo IX renace la España del sur a nueva vida. Una savia importante, anteriormente desconocida, da una enorme expansión a su economía. Se convierte Andalucía en un emporio de riquezas, acaso el más importante en Occidente, comparable al que existía en Constantinopla o en Bagdad. Cuaja de este modo uno de los principales centros de la civilización árabe: la cultura arábigo-andaluza.

En el siglo IX aparecen los primeros signos materiales de este esplendor. Aquí está el testimonio de un testigo que no resulta sospechoso de ser favorable al poder constituido: San Eulogio. Refiriéndose a Córdoba bajo el reinado de Abd al Ramán II, escribe:

«*En verdad ha ascendido a las más altas cumbres la ciudad de Córdoba, antaño llamada patricia, ahora real por el hecho de su presencia. La ha enriquecido con ornamentos, ha extendido su nombradía, ha acumulado en ella riquezas y con tenacidad ha reunido con abundancia todas las delicias del mundo. Más de lo que es creíble; pero esto es exacto. De tal suerte que en el curso del siglo ha sobresalido, ha excedido, domina con toda clase de magnificencia a los reyes anteriores de su familia*» [337].

A pesar de las dificultades con que se tropieza cuando se desea estudiar la economía de los tiempos antiguos, debido a la escasez cuando no a la inexistencia de una documentación adecuada, es posible sin embargo esbozar un esquema, escueto por estas razones. Han admitido los autores latinos que eran la Bética y Extremadura en la época romana uno de los graneros del Imperio. Vendían a la *Urbs* su trigo, su aceite, sus conservas de atún, sus aceitunas, sus lanas... Mas, si se pone aparte su metalurgia —la del cobre y del bronce con la explotación de los metales preciosos— no poseían estas provincias una industria de recambio para suplir a la que acabamos de apuntar, cuando por el agotamiento de los filones o por otras razones se paralizó su explotación. Se acentuó la crisis cuando a fines del siglo III empezó a faltar el carbón de leña para reducir las piritas, debido a la tala de los bosques, proceso acelerado por la pulsación [338]. Así se explica que desde el fin del Imperio y en los tiempos godos la economía de la mayor parte de España, como ocurría también en los demás lugares de Occidente, fuera estrictamente agrícola.

Hemos anteriormente conocido los efectos de la pulsación sobre la agricultura del país. Produjo la sequía una crisis gravísima y el hambre redujo su población. Pero en el siglo IX la situación mejoró de manera ostensible. Atemperadas las rivalidades provinciales, con la unión volvieron los circuitos económicos a dar vida a las regiones y a reanimar el bienestar de las ciudades. Mas la economía seguía siendo agrícola. Un mayor rendimiento de las cosechas, más importantes de lo que se pudiera suponer por la existencia de una mayor acumulación de humus en las tierras de pan llevar, no era, sin embargo, suficiente para ser la base de un auge extraordinario. Faltaba un excedente de exportación que permitiera un intercambio comercial de

importancia. Ahora bien, como consta el hecho de modo indiscutible, se impone la suposición de tales prácticas mercantiles. Pues el testimonio que hemos aportado de San Eulogio no puede menospreciarse ni por hipérbole, ni por supuestos loores cortesanos o agradecidos. Era el cordobés un enemigo encarnizado del poder musulmán. Si sus palabras no reflejan la estricta verdad, no está el desfase en un exceso, sino al contrario en un mínimo.

Puede fácilmente explicarse esta repentina exuberancia de la economía de la España levantina y del Sur, con los conocimientos que acabamos de exponer. Sobre la base de una agricultura próspera y poderosa, se desarrolla una industria nueva con alcances internacionales: la tejeduría de paños de seda o de algodón, que complementaba la tradicional de tejidos de lana, la producción de azúcar y demás artes industriales paralelas por ser oriundas de Oriente, como las del papel, de la cerámica, del vidrio, del cuero, de las armas damasquinadas, de los libros y de sus encuadernaciones, del esmalte, de marfil, etc. Se formaba así un excedente de productos que se exportaban al mundo entonces conocido.

Es posible y probable que estas artes industriales, como otros conocimientos artísticos y arquitectónicos, hayan sido introducidos en España por los bizantinos en tiempos de Justiniano. Pero con la revolución islámica en Oriente, que había favorecido la empresa de Sisebuto y de Suintila, las relaciones comerciales con aquellos países alcanzaron posteriormente otro carácter. Con la paz impuesta por los unitarios se incrementaron las relaciones de todo género con las antiguas provincias de Bizancio, ahora islamizadas. Desembarcaron en la península como dos siglos antes viajeros, mercaderes, capitales y técnicos. Como en la época romana volvía la Península Ibérica por sus dimensiones a constituir un mercado amplio e importante. La llegada de estos nuevos orientales tuvo que impresionar a los hispanos, no sólo por sus riquezas y los alardes de su técnica industrial, sino también por la literatura de su idioma, por la fe tan parecida a la del unitarismo lugareño y por el auge e irradiación que produce la supremacía de una cultura superior, la más importante por la decadencia de Bizancio en toda la Edad Media. Con el prestigio que les daba la superioridad de lo que traían pero también la de los productos que salían de los talleres por ellos construidos —recuérdese la tosquedad y pobreza de las artes que habían aportado los visigodos— no puede dudarse de la importancia de estas circunstancias en la propagación en torno suyo del Islam y de la civilización árabe. Una vez puesto en marcha el movimiento, se prosiguió su desarrollo por obra y virtud de la energía creadora de las nuevas ideas-fuerza.

12. *LA FORMACION DE LA LEYENDA*

Por su enorme confusión componen los recuerdos revolucionarios del siglo VIII un enorme complejo que las nuevas generaciones tratan de comprender; de aquí el nacimiento del mito.

El mito en los musulmanes hispanos

Para llenar el vacío existente prenden en España los relatos egipcios divulgados en el siglo IX. Se trata de superar la ignorancia de lo que ha sucedido en el siglo anterior.

El mito en los cristianos

Son interpretados los acontecimientos del siglo VIII con el apoyo de textos proféticos bíblicos. La biografía de Mahoma hallada por Eulogio en la librería del Monasterio de Leyre. La cita de Habacuc. Alvaro de Córdoba transpone los acontecimientos a una atmósfera apocalíptica. Su Indiculus luminosus. *La visión de Daniel y la herejía mahometana. Da Alvaro una nueva interpretación al* Apocalipsis. *El recuerdo de las gentes desplazadas por la pulsación se transforma en un movimiento subversivo, luego en una invasión. Los tiempos de desgracias, es decir la invasión, han durado una semischemita, tres años y medio.*

Estamos ahora en condiciones para reconstituir el proceso que ha permitido la formación de la leyenda, según la cual había sido invadida España por los árabes. Nos es posible esbozar un esquema establecido sobre textos seguros y precisos, los más antiguos que se conocen. Es este cuento fantástico el simple corolario de un principio con mayores alcances que se esforzaba por explicar con invasiones militares el hecho revolucionario, demasiado sutil para ser comprendido en aquellos años. Las raíces del mito, principio y corolario, han aparecido y han tomado consistencia en Egipto. Trasplantados a España, se han

desarrollado en esta nación porque el ambiente social aquí y en Oriente eran similares en sus mayores rasgos. Por esta razón, la puesta en marcha del proceso se manifiesta aquí con más de un siglo de retraso, el tiempo que separa en estos dos países la fecha de la crisis revolucionaria del resurgir posterior.

Se han condensado estos dos estados de opinión en Oriente y en Occidente por la acción de un mismo mecanismo, por la presión que ejercía sobre las nuevas generaciones el recuerdo de las guerras civiles anteriores, incomprensibles para dichas generaciones, pero que mortificaba el subconsciente colectivo. Impotentes para enfrentarse con el complejo, que rondaba como un fantasma, de una manera objetiva por ausencia de una metodología histórica que sólo será concebible en los días actuales, no poseyendo ningún instrumental para esclarecer las ideas, padecían para interpretar los acontecimientos del pasado los caprichos del momento, es decir de la moda que iluminaba a las clases intelectuales.

En Oriente, adiestrados los hombres cultos en la práctica de la lengua árabe, educados en los principios del Islam, conquistados por el dinamismo de estas ideas, faltos de juicio crítico, simplificaron la historia de los hechos pasados de modo harto simplista. Existía un complejo colectivo por ignorancia de lo anteriormente ocurrido. Era menester superarlo. Como era Mahoma árabe y como en su refundición creadora se propagaba por todas partes su idioma como el instrumento literario que venía a substituir al griego y al latín trasnochados, interpretaron el cambio cultural, para ellos inexplicable, como si hubiese sido el resultado de una conquista militar realizada por los discípulos de Mahoma. ¿No tenían el ejemplo de lo sucedido en sus propios lugares con lo que sabían de la vida del Profeta?

Así, la acción emprendida en contra de los politeístas de la Meca fue proyectada a escala mundial. Las antiguas provincias bizantinas, la Mesopotamia, la Persia, la India habían sido objeto de conquistas sucesivas. Como eran incapaces estos intelectuales de comprender el mecanismo del proceso revolucionario y por consiguiente de fijar en el pergamino las bases verdaderas del problema: las opiniones religiosas entonces existentes, la crisis climática, los movimientos demográficos subsiguientes, los nombres y el papel desempeñado por fugaces dirigentes, las rebeliones del «proletariado interior», etc., se dejaron llevar por su temperamento de tal suerte que los cuentos de las *Mil y una noches* substituyeron a los relatos que en otras naciones hubieran gozado de mayor verosimilitud. En una palabra, el mito de las invasiones árabes que habían sojuzgado la mitad del globo se hallaba en Oriente a principios del siglo IX en un estado avanzado de gestación.

En aquellos años nada similar existía en España. El proceso de arabización empezaba a iniciarse. Los males y los desastres de la revolución y de la guerra civil estaban presentes en todas las mentes. No podían ser olvidados. Como la masa en su defensa autopsicológica rellena siempre con simplicidad el vacío que se presenta en sus recuerdos inmediatos, en el desamparo existente en el siglo IX acerca de lo que había ocurrido en el precedente, sensibilizada estaba la opinión y en un estado de maleabilidad extraordinaria, hasta tal punto que le era posible asimilar cualquier concepto que le resolviera el complejo de que sufría.

Presentaba, por otra parte, el problema en España otras dimensiones que el de Egipto, porque en dos estaba dividida su opinión, cuando en Oriente estaban implicados en el embrollo muchos más elementos. En Occidente, no tenía el Islam el campo libre para extenderse indefinidamente y sin oposición. El partido trinitario no había sido completamente aniquilado por el unitario, ni en la península, ni en el sur de las Galias. No había sido reducido a una ínfima minoría. No había desaparecido el latín de Córdoba, pongamos por caso, como el griego lo había hecho de Alejandría. Por consiguiente, en los primeros tiempos fue distinta la reacción ante el complejo y por lo mismo distinto también el análisis del historiador según que enfocara el campo de los musulmanes o el de los trinitarios. Fue mucho tiempo después cuando se fundieron en un todo estas diversas concepciones: el mito que desde el siglo XIII en adelante se aceptó unánimemente como un axioma de resonancia universal.

El mito en los musulmanes españoles

En todo tiempo para defender su fe recientemente adquirida han solido gastar los neófitos mayores energías, a veces con exageración extrema, que los viejos adheridos, los cuales saben compaginar sus creencias con una mayor serenidad. No podían faltar a esta norma los nuevos musulmanes hispanos. En los comienzos del siglo IX, en su entusiasmo por la doctrina recién adquirida en contraste con la frialdad y la indiferencia de la gran mayoría que contemplaría con prevención la difusión de estas nuevas ideas, jóvenes estudiantes emprendieron un largo viaje para tomar lecciones en El Cairo de los maestros renombrados. Uno de ellos, Ibn Habib (¡vaya usted a saber cuál era el apellido de su padre!) estudió allí las doctrinas del derecho malequita que luego dio a conocer en España. En su obra *Tarikh* enseña al lector estos conocimientos recién asimilados; y, entre otras

cosas nos explica lo ocurrido en su tierra en el siglo anterior. ¡Eran los árabes los que la habían invadido! Cuando Dozy hace más de un siglo estudió este manuscrito, al contacto con la mitología oriental sintió grandísima extrañeza:

«*Me pareció como si leyera unos fragmentos de las* "Mil y una noches", escribe en la segunda edición de sus *Recherches* (1860). Y en sus comentarios establece las bases del origen de la leyenda en términos de gran claridad. *¿Débese concluir que en el curso de un siglo había olvidado la población árabe de España sus tradiciones nacionales y las había trocado por fábulas absurdas? En modo alguno. Los cuentos traídos por Ibn Habib nada tenían en común con las tradiciones populares de España. No es aquí, sino en Oriente y en particular en Egipto en donde los ha recogido. Nombra los personajes de quienes los ha oído: Son sabios extranjeros entre los cuales destaca Abad Alá ibn Wab, un célebre profesor de El Cairo, quien entre otras cosas le ha hecho el relato del desembarco de Taric. Muchas de las aventuras de Muza en el país de Tamid (España era para estos orientales un lugar de maravillas) le han sido contadas por otro sabio egipcio que no nombra. Así, en lugar de interrogar a sus compatriotas acerca de la historia de Muza y de la conquista de la península, ha preferido Ibn Habib preguntar a los doctores egipcios, cuyas lecciones tomaba.*

No ha sido el único en actuar de este modo; casi todos los taliba hispanos que iban a Oriente hacían lo mismo. Desdeñando a sus compatriotas que los sabios orientales menospreciaban, considerándolos como ignorantes y rústicos, hinchados de veneración por estos maestros que les adiestraban en las sutilezas de la escolástica, pensaban que estos grandes doctores, sabedores de tantas cosas, debían de conocer la historia de España mejor que sus habitantes. Les atosigaban pues con preguntas sobre el tema. Era para estos profesores la situación embarazosa. No sabían nada o casi nada acerca de la conquista de la península; pero tenían la reputación de saberlo todo y tenían interés en no perderla. ¿Qué hicieron? A falta de algo mejor regalaron a sus discípulos con historietas egipcias» [339].

No conocía Dozy en su época el contexto histórico de que disfrutamos para interpretar correctamente el papel desempeñado por Ibn Habib y sus compañeros de viaje y de estudio. Persuadido de que había habido una invasión de España por los árabes, cuyo cerebro director había sido Muza, le parecía en verdad extraño, si no extraordinario, que los nietos hubieran olvidado las hazañas de sus abuelos. En nuestro entender se planteaba el problema en otros términos: lo inverosímil no

era sólo que las noticias recientemente difundidas tuvieran un origen egipcio, sino que no fueran estas fábulas contradichas: lo que hubiera demostrado a los árabes, si los hubiera habido en España, su absurdidad. ¿Cómo podían ignorar los hechos de sus abuelos, su desembarco y conquista del país? Mas ahora, lo que era extraordinario para Dozy, es para nosotros la cosa más natural del mundo. Como no había habido ni árabes, ni invasión, nadie reivindicaba la prioridad o la participación en acciones militares que no habían tenido lugar. No podía el historiador encontrar los rastros de una tradición referente a unos acontecimientos que no habían existido.

Supongamos cierta la invasión de 711. Los testimonios de un hecho de tal importancia hubieran debido de ser muy numerosos, en los días de la lucha como después. Admitamos que gran parte de los mismos hayan sido destruidos en los azares de las guerras civiles. Los textos del IX, tanto árabes como cristianos, hubieran constantemente hecho alusión a estos acontecimientos; lo que no ha ocurrido. En el caso de una invasión el papel de los combatientes no se presta a confusión alguna. Invasores e invadidos se distinguen con gran claridad, tanto más si es exótico el enemigo y trae en sus equipajes las costumbres y los principios culturales de una civilización antes desconocida. Nada parecido se trasluce en lo que sabemos de estos tiempos. Lo que domina al contrario en los espíritus es una gran confusión. Por esta razón han podido arraigar en la opinión hispana las noticias traídas por Ibn Habib y sus amigos; pero sólo han alcanzado forma a lo largo de los siglos. Más de cien años después de la redacción de *Tarikh* las crónicas bereberes que admiten muchas de estas noticias, acaso extraídas ellas también de la misma fuente, no siguen sin embargo los fundamentos de la doctrina. Cierto, había sido invadida España, pero por los marroquíes, no por los árabes. Hay que esperar los textos de los musulmanes posteriores al siglo XI, es decir de la contrarreforma almoravide, para que adquiriera el mito una contextura coherente. Antes de invadir la península —¿y cómo hacerlo de otra manera?—, se habían apoderado los árabes de Africa del Norte. Y para apartar cualquier objeción acerca de los obstáculos materiales que dificultaban la verosimilitud del concepto, insistían en que se trataba de un milagro, del respaldo que había concedido a los creyentes la divina providencia.

Resolvía así el mito con gran oportunidad el problema que se planteaban los hispanos del IX adheridos al Islam. Mas, en razón de su extravagancia tuvo que vencer la resistencia o, si se quiere, la inercia de parte de la población. Si logró al fin imponerse fue porque los hispanos con el olvido de lo ocurrido en el siglo pasado, norma

constante en la sociedad humana, veían con sus propios ojos la expansión de la civilización árabe afianzarse de día en día. Estaban de moda los árabes y... ¡en fin de cuentas! si no habían venido en carne y hueso, había su genio conquistado a todos los corazones. ¿Qué ocurría en el campo adverso, en el de los cristianos? Aquí, al contrario, la aparición de la civilización arábiga en el solar hispano exacerbaba el complejo en grado virulento. No podía el mito desarrollarse en el campo de los trinitarios con la simplicidad enseñada por los sabios egipcios a sus correligionarios occidentales. Chocaba la difusión del mito con las mayores dificultades. Si finalmente fue lentamente aceptado, estuvo la causa en otro concepto llegado también de Oriente que trastornaba los elementos del problema tal como lo sentían los vencidos, para finalmente fundirse con él de modo notable. Su asimilación por la minoría cristiana era para el historiador una gran lección. Demostraba la extravagancia del papel desempeñado por el azar, la complejidad, en una palabra, la exuberancia de la vida que acompaña el juego de las ideas-fuerza en su expansión y en su regresión.

El mito en los cristianos

El cristianismo y el Islam son religiones providencialistas que tienen su origen en el judaísmo. En estas condiciones era muy cómodo para los musulmanes enunciar que Dios había guiado y ayudado con su intervención milagrosa a los ejércitos muslimes y la propagación de su fe; para los cristianos resultaba el hecho y el concepto insoportables. Pues en su fuero interno no podían menos que preguntarse cómo había permitido Dios semejantes abominaciones. ¿Cómo favorecía a los enemigos de Cristo? Indiscutible era la evidencia. En España habían sido apabullados los cristianos. Millones de fieles en Occidente, en Africa, en Asia, habían apostasiado. Se extendía por todo el globo el Islam a una velocidad vertiginosa y en todas partes también era el cristianismo el vencido. ¿Cómo era esto posible?

Mucho más tarde, en los tiempos modernos, después de muchos desengaños, resolvía la papeleta con su gracejo peculiar el escéptico pueblo español:

Vinieron los sarracenos
y nos molieron a palos,
que Dios ayuda a los malos
cuando son más que los buenos.

En el siglo IX, en la efervescencia de las luchas religiosas no podía plantearse el problema en estos términos, ni resolverse con tal desfachatez. Sabemos que en aquellos tiempos la pregunta estaba en los labios cristianos. La resolvieron a su modo, de acuerdo con los gustos del tiempo, es decir, con estilo apocalíptico. Se conservan de esta tentativa testimonios seguros y auténticos. Son contemporáneos de aquellos tiempos. Para comprender su alcance conviene situar algunos datos para establecer el contexto histórico pertinente:

En 850, Eulogio de vuelta de su viaje a Navarra da a conocer a los intelectuales cristianos el texto de la biografía de Mahoma que ha hallado en la librería del Monasterio de Leyre.

En 852, muere Abd al Ramán II cuya política ha consistido en acelerar el proceso de arabización en la península.

En 853, muere Ibn Habib que divulga en Córdoba y en Andalucía las primicias de las noticias que ha aprendido en El Cairo.

En 856, sabemos por Eulogio y por Alvaro la aparición de las primeras manifestaciones externas del Islam, por lo menos en Córdoba.

Por su importancia y por el impacto que ha causado en la sociedad cristiana andaluza, damos a continuación la traducción del texto de Leyre hallado por San Eulogio.

Nació el heresiarca Mahoma en vida del emperador Heraclio, el año séptimo de su reinado, en el curso de la era DCLVI. En esta época, Isidoro, obispo de Sevilla brilla en el dogma católico y Sisebuto ocupa el trono real de Toledo. Sobre su tumba en la villa de Iliturgis fue construida la iglesia del Bienaventurado Eufrasio y también en Toledo, por orden del príncipe mencionado, una capilla de una disposición maravillosa fue edificada en honor de la Bienaventurada Leocadia. El nefasto profeta citado, Mahoma, consiguió el poder durante diez años después de los cuales murió y fue enterrado en el infierno.

Así fueron sus primeros pasos en verdad: Cuando era un niño entró al servicio de una cierta viuda. Habiéndose convertido en el gerente ambicioso de sus negocios, comenzó a frecuentar con asiduidad las reuniones de los cristianos e, hijo astuto de las tinieblas, de memoria aprendió algunos de los principios del cristianismo y se convirtió en el más sabio de todos sus árabes ignorantes.

En realidad, quemado por el fuego de su temperamento, encolerizado según sus costumbres bárbaras, se enfadó con su patrona. Entonces se le apareció el genio del error bajo la forma de un gavilán, el cual

enseñándole su pico de oro le aseguró que era el Angel Gabriel y le ordenó que desempeñara el papel de un profeta. Hinchado de orgullo empezó a predicar a estas bestias embrutecidas cosas que jamás habían oído. Con cierto cálculo razonable les indujo a abandonar el culto de los ídolos y a adorar un dios incorporal en el cielo. Mandó a sus fieles que tomasen las armas y como una nueva demostración de su fe con la espada matasen a sus adversarios. Entonces, en su secreto designio permitió Dios que fueran destruidos. Pues El dijo antaño por la voz del profeta:

«He aquí que levantaré contra vosotros a los caldeos, pueblo duro y rápido, que recorren la superficie de la tierra para apropiarse de campamentos que no les pertenecen. Sus caballos son más veloces que los lobos al atardecer, su aspecto parecido al viento ardiente destruye los fieles y reduce la tierra a la soledad...»

Así pues, asesinaron por de pronto al hermano del Emperador que tenía este país bajo su jurisdicción. Triunfantes, cargados de gloria por la victoria alcanzada, fundaron los principios de su reino en la ciudad de Damasco, en Siria. En fin el pseudoprofeta también escribió himnos para la boca de estos animales insensibles, es decir, que recuerdan a novillos bermejizos. Escribió la historia de la araña que caza las moscas como con una trampa. Compuso también algunos cantos acerca de la abubilla y de la rana para que el mal olor de la una se exhalase por su propia boca y el croar de la otra en verdad no abandonase sus propios labios. Para afianzarse aún más en su error personal redactó también otros en honor de José Zacarías y asimismo de María, madre de Dios, de acuerdo con su fantasía. Como persistía en el error de su iluminación deseó a la mujer de su vecino, llamado Zeid, y la sometió a su lujuria. Resentido por esta infamia, quedó el marido horrorizado y la remitió a su profeta contra el cual no podía oponerse. Mas éste, como si se tratara de una inspiración divina hizo referencia de ello en su ley diciendo: «Como se ha vuelto desagradable esta mujer a los ojos de Zeid y que éste la repudia, la unimos en matrimonio a nuestro profeta para que no sea un pecado para los fieles que deseasen en el porvenir hacer lo mismo». Después de la ejecución de tan gran ignominia, la muerte del alma simultánea con la del cuerpo se aproximó. Presintiendo la inminencia de su fallecimiento, como sabía que de ninguna manera resucitaría por su propia voluntad, hizo la profecía que por mediación del ángel Gabriel que tenía la costumbre de aparecerle según su testimonio bajo la forma de un gavilán, resucitaría el tercer día. Cuando remitió el alma a los

infiernos, impresionados por el milagro que les había prometido, ordenaron sus discípulos fuese vigilado su cadáver por una guardia importante. Como observaron que despedía el tercer día mal olor y comprendieron que no resucitaría, afirmaron que los ángeles asustados precisamente por su presencia no se habían acercado. Por esta razón, de conformidad con una resolución que les pareció excelente, abandonaron el cadáver privándole de toda vigilancia. Poco después, atraídos por el mal olor, vinieron perros en lugar de ángeles y en parte lo devoraron. Apercibidos, enterraron sus discípulos lo que quedaba de su cadáver. Como expiación por este ultraje ordenaron que cada año fuesen sacrificados perros a fin de que merecidamente tuvieran en el mismo lugar la misma fortuna que aquel, por quien debido a la cólera merecían un justo castigo. Con toda equidad así ocurrió que un tal y tan gran profeta, quien no sólo había entregado su alma a los infiernos sino también la de muchísimos más, acabó por rellenar el vientre de los perros. Hizo actos infamantes, numerosos y diversos, que no están descritos en este libro. Esto ha sido escrito para que supieran los lectores la clase de hombre que ha sido [340].

¡Después de siglo y medio de dominación árabe en España es todo lo que sabía sobre Mahoma y el Islam un especialista en la cuestión...! Ignora nuestro autor anónimo hasta la existencia del Corán. Esto sería explicable si hubiera sido escrita la biografía en la primera parte del siglo VII, a raíz de la muerte del Profeta; lo que dado el contexto histórico parece del todo improbable. Sea lo que fuere, se puede deducir de esta lectura algunos conceptos que no encuadran con las enseñanzas de la historia clásica.

1) Ha adquirido el autor sus conocimientos fuera de España, pues los intelectuales andaluces que gemían, según se nos asegura, bajo el yugo de los mahometanos ignoran hasta la existencia del Profeta.

2) Es probable que el autor del texto sea un monje hispano que vivía en la región por nosotros denominada «entidad pirenaica». Se basa nuestra convicción en los siguientes datos:

a. Ha buscado sus fuentes en textos bizantinos. Así se explicaría la antigüedad de sus informaciones que pertenecen a la segunda parte del siglo VII, pues se desprende de las mismas la supremacía del poder de Damasco. Redactadas por cristianos asiáticos se comprende su mala fe y extravagancia: Van dirigidos los tiros contra un enemigo.

b. Pertenece el manuscrito a un monasterio que se encuentra precisamente en la «entidad pirenaica», región que sirve de lazo de unión entre la Andalucía herética y el Occidente ortodoxo. En esta época, los manuscritos que no gozaban de nombradía no circulaban; por su coste no eran copiados. El radio de acción del texto legerense debió de ser local.

c. Posee el autor ideas precisas sobre España. Podía un extranjero saber la fecha en que había vivido Isidoro de Sevilla y gobernado Sisebuto. Las alusiones a las iglesias consagradas a Eufrasio y a Leocadia demostraban un íntimo conocimiento de la vida religiosa del país.

d. El texto ha sido redactado antes de 848. Es el más antiguo que se conserva en España sobre el Islam. Por los términos empleados, *in hoc tempore,* debía de escribir el autor bastante tiempo después de los acontecimientos que cometa.

3) Según su propia confesión escribe el autor la biografía de Mahoma para ilustrar a sus lectores acerca de la maldad del «nefasto» profeta. No se trata de un texto polémico en contra de sus doctrinas, que por otra parte ignora. Hace referencia al «reino» de sus discípulos en términos muy imprecisos, ocurridos en la lejana Asia, lo que en realidad poco interesa. Redacta un texto documental, como un periodista que bien o mal hace un reportaje sobre una nación remota. Mas entonces lo que dice y la opinión que se trasluce en su escrito contradicen las enseñanzas de la historia clásica, la que nos asegura que desde principios del siglo VII ocupaban los árabes, los turbulentos discípulos de Mahoma, nada menos que los alrededores del Monasterio de Leyre, pues para invadir Francia tenían que haber franqueado el puerto de Ibañeta y dominado la región. Como el autor del texto había vivido en este o en otro cenobio cercano, no podía ignorar la clase de vecindad que le rodeaba, tanto más que habían sido desbaratados los discípulos de su biografiado por Carlos Martel en 733 y éstos a su vez, habían últimamente apabullado a Rolando en Roncesvalles. Nada de todos estos graves incidentes aparece en el texto. Más aún. Al situar la acción de Mahoma en lugares tan alejados de España, cuando según la historia clásica se desarrollaba también en los mismos lugares en que vivía nuestro autor, al ignorar su presencia en su propio solar, confirmaba indirectamente la extravagancia del mito. Su silencio respaldado por el de Eulogio que no había tropezado con árabes mahometanos en su viaje por Navarra se compaginaba con la extrañeza de Juan Hispalense y Alvaro de Córdoba que nada sabían de estas gentes. Si Tudela y Zaragoza hubieran

estado entonces gobernadas por árabes, como nos lo dice la historia clásica, no hubiera aportado Eulogio el texto legerense a sus amigos andaluces como una noticia extraordinaria, no hubieran esos amigos intercambiado comentarios sobre el tema y el autor de la biografía hubiera hecho mención de la invasión de España por los árabes. Pues ¿no era para un cristiano hispano la conquista de su tierra la más importante de todas las hazañas atribuidas a los discípulos de este profeta «nefasto»?

Los textos del *Anónimo,* de Eulogio, del Hispalense y de Alvaro, los más antiguos que se conservan, se complementan no sólo en lo que dicen, sino también en lo que ignoran. Bastaban estos documentos para arruinar definitivamente la leyenda. Mas, como en el tema que estudiamos todo es desconcertante para el no iniciado, ocurre algo aún más extraordinario. Es precisamente en el texto anónimo donde se hallan las raíces que han permitido la formación del mito en el campo cristiano.

A propósito de la acción militar de los discípulos de Mahoma hace el autor una cita importante de la Biblia. La voz del Profeta, que ha leído el lector, es la de Habacuc y las frases insertadas los versículos 6, 8 y 9 del capítulo primero.

6. Porque levantaré a los caldeos,
gente feroz e impetuosa
que anda sobre la anchura de la tierra
para apoderarse de posesiones ajenas.

8. Son más ligeros sus caballos que los leopardos
y más corredores que los lobos al atardecer.
Se esparcirán sus jinetes con saña,
pues sus jinetes vendrán de lejos,
volarán como águilas al echarse sobre la presa.

9. Viene para saquear todo este pueblo.
Sus miradas ávidas se adelantan como el viento
[quemador,
Amontonan cautivos como arena...
... Avanzan como el huracán.

Para el Profeta bíblico y sus lectores, los caldeos son los babilonios que han reducido a esclavitud al pueblo de Israel. Con el curso de los tiempos, el acontecimiento histórico, la invasión de Palestina, se convierte en metáfora y así los exegetas cristianos admiten un sentido

figurativo. «*Los caldeos,* escribe el abate Crampon, *parecen ser los impíos cuyos estragos contempla el Profeta en el corazón del país*» [341]. Remonta por lo visto esta concepción a tiempos muy antiguos, pues hace ya referencia a ella nuestro autor anónimo. Es probable que en el curso de la revolución que tuvo lugar en el siglo VII en las antiguas provincias del Imperio Bizantino, hayan identificado los intelectuales cristianos a los árabes, discípulos de Mahoma, con los caldeos de Habacuc. Ha recogido pues nuestro autor con las fuentes que ha encontrado en estos textos la alusión al profeta judío. Fuera o no original, es indudable que ha conocido en España su metáfora un éxito enorme. Se pueden seguir sus huellas en los siglos IX y X. Los principales elementos de la leyenda se encuentran en estas líneas.

a) Para ciertos autores de la Escuela de Córdoba y para los escritores cristianos, los cronistas de la segunda parte del siglo IX, es señalado el enemigo de su religión con la palabra: caldeo. Para Alvaro de Córdoba, por ejemplo, en un extracto del *Indiculus luminosus* que hemos citado en el capítulo anterior, la lengua caldea es sencillamente la lengua árabe.

b) En los textos que hinchan el mito, posteriores al *Anónimo,* son fielmente reproducidas las imágenes empleadas por Habacuc: el pueblo feroz que se adelanta cual el huracán a lo largo de la tierra y que ningún obstáculo detiene, la codicia de los saqueadores, las fortalezas que caen como castillos de naipes, etc.

c) Como la de los caldeos, las conquistas árabes han sido permitidas por la oculta voluntad divina; pero ha intervenido también un instrumento táctico que explica desde un punto de vista terrenal la causa del éxito de tan rápidas invasiones. El arma de guerra privilegiada de los árabes es la misma que la de los babilonios: la caballería sumer que antaño les ha dado la victoria se ha convertido ahora en la invencible caballería árabe. Se asiste así al nacimiento de un mito paralelo, el del caballo árabe, especie invicta en cuanto a velocidad. Entonces, este noble animal nacido por generación espontánea en los *ergs* y las *hamadas* del desierto con todas las cualidades de un pura sangre, a fin de cuentas, se transfigura en el instrumento de las conquistas, en el *deus ex machina* que explica el avance continuo de los ejércitos arrolladores, en una palabra, la expansión del Islam.

Para los unos, en verdad, cuyo temperamento se desliza más bien falto de interna vitalidad hacia la hipocondria, los gozos del amor transformados en horrenda depravación de las costumbres son responsables de la cólera divina que hace intervenir a los infieles para

castigar a los cristianos. Y así nace la leyenda de los amores de Rodrigo. Para otros más realistas que necesitan para ser convencidos la demostración de un razonamiento, se convertía el caballo en el arma táctica por excelencia que había dado la victoria al invasor. De tal suerte que del desierto —lugar por definición inhabitado y en donde no puede vivir la especie equina— habían surgido ejércitos impresionantes que habían conquistado la mitad del globo ¡con el apoyo de una invencible caballería!

Un término concretaba el estado de espíritu que padecía el Profeta bíblico: su carácter apocalíptico. Ha sido esta mentalidad contagiosa en extremo para el aliento de los vencidos en esta tierra, ya lo sean por la superioridad de otras ideas a las que no se quiere reconocer su mayor mérito y supremacía, ya por imposición de la fuerza física. Los intelectuales andaluces que gemían ante la impotencia de su fe, no olvidarían la lección del autor anónimo. Cuando recibió Juan de Sevilla la biografía de Mahoma que le mandó Eulogio desde Navarra, se apresuró a mandar un extracto de la misma a Alvaro, en una nota al fin de una carta que se conserva [342]. Quedó éste impresionado. Luego con la vuelta a Córdoba de su amigo en 851, pudo meditar largamente sobre el texto original. Mantendría largas parrafadas con el viajero, pues nos consta la emoción que produjo esta lectura en los escritores que componían la minoría rectora de los cristianos andaluces.

Tres años más tarde emprende Alvaro la publicación de una obra pequeña, su *Indiculus luminosus,* máquina de guerra discurrida en contra de las doctrinas de Mahoma. Precarios son sus conocimientos en la materia, pues no posee otra fuente de información que lo leído en el texto anónimo, traído por su amigo. No podía en estas condiciones transmitirnos noticias que estaba imposibilitado de dar para la ilustración de su parroquia. Sin embargo le había puesto en trance esta lectura: se extendía ante sus ojos una mina inagotable, la apocalipsis de los tiempos pasados y presentes. Se le ocurre entonces a Alvaro una idea genial: Es nada menos Mahoma que el precursor del Anticristo. La herejía dominante en su tiempo es sencillamente la Bestia entrevista en sueños por los profetas... Manifiesta se advierte la filiación genética entre los dos textos. Mas, cuando en la pequeña biografía el sentido apocalíptico de la obra de Mahoma se reduce a la invocación del profeta Habacuc, en el libro del Cordobés compone el tema una larga demostración. No basta, en efecto, con afirmar que Mahoma es el precursor del Anticristo y su doctrina la Bestia que anuncia el fin de los tiempos, hay que demostrarlo. Para esta argumentación ya no sirve Habacuc. Necesita Alvaro de unos razo-

namientos mucho más convincentes que la invasión sumeria de Palestina. Tenía que encuadrar las profecías bíblicas en los acontecimientos ocurridos en los dos últimos siglos... y hasta en los aparecidos últimamente.

Puesto en el buen camino por la inspiración que le procuró el texto de Leyre, creyó Alvaro encontrar su complemento en la visión de Daniel sobre los tiempos futuros y en particular sobre el porvenir de los reinos de la tierra. Daniel era entonces en la sociedad cristiana hispana un escritor de moda, como se diría hoy día. Se escudaba Alvaro en sus tesis con la obra de un autor de gran autoridad. Para ayudar al lector en la comprensión del esfuerzo de Alvaro, he aquí un breve resumen de la visión del Profeta de acuerdo con la Vulgata:

En el sueño que tuvo extendido sobre su lecho, se presentan ante Daniel cuatro bestias horrorosas. Se fija su mirada sobre la cuarta cuyo aspecto era aún más repugnante que las otras. Entre sus ornamentos se distinguían diez cuernos.

«*He aquí que otro cuerno pequeño se irguió en el medio... y este cuerno tenía ojos humanos y una boca que decía grandes cosas...*» Pidió el Profeta a un anciano que estaba sentado sobre un trono la explicación de estas cuatro bestias tan grandes. Se le contestó que se trataba de cuatro reyes muy importantes. Quiso entonces tener noticias acerca de la cuarta bestia que era diferente a todas las demás. Le dio el anciano la solución al enigma:

«*Se trata de un cuarto reino, diferente de todos los demás, que devorará toda la tierra, pisándola y reduciéndola a polvo. En verdad, significan los diez cuernos diez reyes que se erguirán en este reino. Tras ellos aparecerá otro rey. Será más potente que los primeros y destronará tres reyes. Lanzará palabras en contra del Altísimo, perseguirá a los Santos de lo más Alto, tendrá el designio de cambiar los tiempos y la ley. Estarán sometidos los Santos a su mandato un tiempo, dos tiempos y una mitad de tiempo.*»

En la segunda parte de su discurso emprende Alvaro su extraordinaria demostración. Expone para empezar la visión de Daniel que acabamos de describir, citando el texto bíblico con variantes poco importantes con el texto de la Vulgata. Entonces, poseyendo la clave de los acontecimientos que han trastornado las regiones mediterráneas desde el siglo VI, se esfuerza en demostrar la estrecha relación que existe entre los hechos y la profecía de Daniel. No hay duda.

Mahoma es el precursor del Anticristo. «*Nosotros también,* escribe, *afirmamos que se le puede considerar con gran probabilidad como*

el precursor del hombre condenado.» Es el undécimo cuerno que destrozará a los tres reyes y que se alzará en contra del Altísimo. «*Pues apareciendo como el número undécimo, lo que siempre es nefasto en las Sagradas Escrituras, ha dominado tres reinos: cuando ha ocupado las provincias de los griegos, de los francos que prosperaban bajo el nombre de romanos y ha pisado con su pie victorioso y pegadizo las regiones de los godos occidentales. Se ha esforzado en destruir el decálogo, es decir, la religión universal y la cifra que de costumbre se presenta como un todo. Se ha empeñado en erguirse en contra de la Trinidad, defendida por la fe, la esperanza y la caridad*» [343].

Adquiere para nuestras tesis este texto grandísima importancia, pues por primera vez aparece un testimonio hispano que hace referencia a la expansión del Islam y a lo que ha sucedido en España. *Tria regna perdomuit, dum Graecorum, Francorum quae sub nomine Romanorum vigebant, provincias occupavit, et Gothorum Occidentalium colla victrici planta calcavit.*

Contrariamente a la historia clásica no nos describe Alvaro conquistas militares, ni invasiones marítimas. Ni en esta obra, ni en su biografía de Eulogio, ni en sus cartas, hace la menor alusión a la invasión de España por una potencia extranjera. De acuerdo con los principios que defendemos, nos describe un vastísimo movimiento de ideas, en su opinión subversivas.

Maozim es en verdad el precursor del Anticristo, pues según la profecía de Daniel ha abatido tres reinos. No obstante, en la mente del autor la doctrina ha suplantado a la persona. Sabe perfectamente que ha muerto el Profeta dos siglos antes. Ha leído la fecha de su nacimiento en el texto legerense. No es él, en carne y hueso, el que ha destruido *in hoc nostris temporis* los tres reinos y conquistado sus provincias. Maozim no es más que el precursor. Es su doctrina la cuarta Bestia vislumbrada por Daniel en su sueño. Esto, nos dice, al alcance de todo el mundo está. Y nuestro Alvaro a lo largo de páginas numerosas se esfuerza en demostrarnos que la herejía que domina España es este monstruo cuyo objetivo consiste en destruir la religión universal.

Si nos apartamos por un momento de estas especulaciones apocalípticas, si se analizan los términos empleados por el autor para describirnos las regiones que han sido avasalladas, es posible deducir substanciosas observaciones.

a) En primer lugar domina la herejía las regiones que han sido de los griegos. Se trata evidentemente de las antiguas provincias asiáticas de Bizancio.

b) El segundo reino está constituido por las provincias ocupadas por los francos que han prosperado bajo el nombre de romanos. Hace referencia el autor a los acontecimientos ocurridos en Sicilia que han dado el dominio del sur de Italia a los mahometanos. Según la historia clásica ha sido conquistada Sicilia por los árabes en 827, Bari en 841; es decir, algunos años antes de la fecha del *Indiculus,* pero en vida del autor.

c) Ha pisado con su pie victorioso y «pegadizo», es decir, que atrae neófitos, las regiones de los godos occidentales. Es España la aludida.

No nos precisa Alvaro cómo esta acción se ha realizado, sino que «se pega» la gente a la doctrina como si fuera cola: *colla.* En otras palabras, confiesa que goza de un enorme poder de sugestión. Si hubiera sido invadida España por ejércitos llegados de Oriente, atravesando el Estrecho de Gibraltar después de haber conquistado el Magreb, nos lo hubiera comunicado el autor en esta descripción. ¿Qué mejor demostración que la brutal aparición de la Bestia, produciendo desgracias a su paso, para establecer la relación existente entre el drama que ha ensangrentado España y la visión de Daniel? Mas ignora este andaluz que el maleficio mahometano se ha hecho dueño de lugares muy próximos a su tierra, sitos al otro lado del Estrecho. Nada hay de extraño en ello, pues consta hoy día que el norte de Africa ha estado sumido en la anarquía de las guerras civiles hasta pasada la mitad del siglo IX. No puede saber que la Bestia con el tiempo se hará también con aquellas regiones. Podemos concluir que el contexto histórico que se desprende de las noticias dadas por Alvaro, coincide con los conocimientos que hemos recientemente adquirido. La invasora es la idea-fuerza.

Difícil es saber en nuestros días si ha sido Alvaro el creador de un movimiento de opinión que se ha propagado en la sociedad cristiana durante la segunda parte del siglo, según la cual estaba asimilada la herejía a una concepción apocalíptica, o si ha seguido unas ideas ya divulgadas con anterioridad en el ambiente trinitario [344]. Habían reanimado las guerras civiles estas preocupaciones proféticas, como siempre ocurre en las épocas conmovidas por la desgracia colectiva. Por esta razón había sido fácil la transposición. Como en su fe ingenua creían los cristianos que militaba Dios en sus filas de modo exclusivo, no podían comprender ante el desastre que suponía para el cristianismo la conversión de las masas al Islam, que Dios lo tolerase y los abandonara. Para superar este complejo de inferioridad era cómodo atrincherarse a cubierto de ciertos testimonios bíblicos,

según los cuales habiendo sido anunciada la calamidad por el Espíritu, no podía ser el hecho motivo de alarma o de sospecha, pues avisaba generalmente el Profeta el fin de las desgracias. Bastaba con saber interpretar la fecha encubierta que señalaba el cambio de los acontecimientos. Tan sólo el sospecharlo era un bálsamo para cicatrizar la llaga producida por el roce cotidiano con la realidad. Sea lo que fuere, no hay duda de que el *Indiculus* ha contribuido a reanimar la llama de la esperanza en el momento en que deslumbrados veían surgir ante sus ojos los cristianos las primeras manifestaciones externas del Islam.

Estamos ahora en condiciones de establecer el esquema de la evolución de las ideas que han cuajado en el mito entre la minoría cristiana a lo largo del siglo IX.

1. El recuerdo de las desgracias de las guerras civiles del siglo precedente se mantiene vivaz en los espíritus, pero nadie sabe exactamente lo que ha pasado y por qué ha pasado así.
2. Existen en toda la península, sobre todo en las cercanías de las regiones castigadas por la pulsación, como en el valle del Ebro, gentes que son los descendientes de los emigrados que han huido del hambre en el siglo pasado.
3. Pertenecen estas poblaciones al partido unitario o han sido influidas por las primeras propagandas islámicas que han alcanzado el litoral mediterráneo.
4. Hacia la mitad del siglo IX se dan cuenta Eulogio y Alvaro de que una parte de sus compatriotas heréticos han sido desviados hacia las doctrinas de Mahoma, las cuales se propagan en el ambiente arriano y unitario.
5. Se extienden —empiezan a percibirlo los cristianos— a otros lugares de la cristiandad.
6. Se convierte por esta razón Mahoma para Alvaro en el precursor del Anticristo.
7. Identifica Alvaro la doctrina de Mahoma con la cuarta Bestia de la visión de Daniel, concepto que en otras circunstancias de espacio y de tiempo había sido recogido por Juan de Patmos en su *Apocalipsis*.
8. Bajo el influjo de los relatos egipcios empieza a divulgarse la idea de que los árabes han invadido España, venciendo a los godos, que los textos primitivos cuidan muy mucho de distinguir de los españoles.
9. Los árabes, discípulos de Mahoma, son asimilados a los caldeos que antaño invadieron las tierras de Israel. El pueblo judío fue reducido a esclavitud, como ahora lo son los cristianos, pues esta minoría española empieza a substituir a los godos en su calamidad.

10. En el curso del siglo aumenta el divorcio que separa a los unitarios premusulmanes, que hablan árabe, de los cristianos. Estos son los españoles auténticos para los textos cristianos; los otros que componen la gran mayoría de la población no son todavía invasores asiáticos, sino extranjeros anónimos, es decir, sarracenos.

11. Para explicar este divorcio y superar el complejo de inferioridad consiguiente, se acentúa la interpretación bíblica enseñada por Alvaro en su *Indiculus.* Se funden las noticias propagadas en el campo adverso con los conceptos anteriores y se convierten los hispanos musulmanes para la mayoría de los cristianos —de una manera vaga e imprecisa en un principio, más luego de modo terminante— en los descendientes de los que en el siglo VIII invadieron la península.

12. La conquista de España había durado tres años y medio.

Cuando Alvaro compara Mahoma al Anticristo, no se distingue por su originalidad. Con el desenfado de lenguaje que caracteriza a los escritores de la Alta Edad Media, se ha convertido el epíteto en un lugar común que se lanzan a la testa los teólogos sesudos que se insultan mutuamente como pescadoras en riña de puerto. A fines del VIII, en las discusiones que oponían a Elipando y los ortodoxos, no se había recatado el arzobispo de Toledo de llamar a su contradictor Beato de Liébana, precursor del Anticristo. A este insulto le había contestado el monje perdido en su valle santanderino, obseso en sus búsquedas para descubrir una interpretación racional de los enigmas del *Apocalipsis,* que los heréticos como el dicho príncipe de la Iglesia eran los testigos de este personaje funesto; es decir, *¡testiculi Antichristi!* Lo apreciará el lector. No era el calificativo como para asustar. Era como una pelota que se tira de uno a otro campo. No sucedía lo mismo con la otra concepción según la cual estaba asimilada la doctrina musulmana a la Bestia soñada por Daniel y reivindicada por Juan de Patmos. Era contraria esta interpretación a las que hasta entonces habían sido estudiadas en la cristiandad.

«*Después de la reconciliación del Imperio y de la Iglesia,* se dice en *L'Antechrist* de Renan *la fortuna del libro del* Apocalipsis *se encontró en gran parte comprometida. Los doctores, griegos y latinos, que no separaban ya el porvenir del cristianismo del porvenir del Imperio no podían aceptar como inspirado un libro sedicioso, cuyo fundamento estaba en el odio a Roma y en la predicación del fin de su reino. Casi toda la parte esclarecida de la Iglesia de Oriente, la que había recibido una educación helenística, opuesta siempre con repugnancia a los escritos milenarios y judeo-cristianos, declaró apócrifo*

el Apocalipsis. *Pero había alcanzado el libro tan fuerte posición en el Nuevo Testamento griego y latino que era ya imposible expulsarlo. Se recurrió entonces para quitarse de encima las objeciones que planteaba a malabarismos exegéticos. Sin embargo, era aplastante la evidencia. Menos opuestos que los griegos al milenarismo, continuaron los latinos identificando el Anticristo con Nerón. Hasta los tiempos de Carlomagno hubo una especie de tradición a este tenor. Beato de Liébana, que comentó el* Apocalipsis *en 786, afirma, mezclando en verdad alguna inconsecuencia, que la Bestia de los capítulos XIII y XVII, la que debe de reaparecer a la cabeza de los diez reyes para derruir la ciudad de Roma, es Nerón, el Anticristo. En un momento está a dos dedos del principio que en el XIX conducirá a los críticos a la verdadera suputación de los emperadores y a la determinación de la fecha del libro*» [345].

Conocía perfectamente Alvaro los libros de Beato. Lo cita varias veces. Le era pues familiar la interpretación tradicional de las visiones del *Apocalipsis*. Si en verdad ha impuesto una interpretación original según la cual Mahoma y el Islam substituyen a Nerón y al Imperio Romano, es responsable de un cambio en el curso de las ideas en la Edad Media, cuya importancia es mayor de lo que parecería a primera vista. En estos tiempos inquietaban los espíritus las ilusiones proféticas con todas sus complicaciones en un grado que nos es difícil hoy día concebir. Así la fórmula de Alvaro se mantuvo por mucho tiempo. Como lo apreciaremos más adelante, se mantenía aún con exuberancia en la segunda parte del siglo X; pues permitía suavizar el terrible complejo de inferioridad sentido por los cristianos. Solamente en el siglo XIII, cuando se dieron cuenta las gentes de que pasaban los siglos, que imperturbable proseguía el globo su viaje por el espacio y que los musulmanes seguían ocupándose de sus asuntos sin más perturbaciones, el sentido de las ideas apocalípticas de nuevo fue cambiado. «*Con valentía Joaquín de Flores llevó el* Apocalipsis *al campo de la imaginación sin límites*» (Renan). Se convirtieron las visiones de Juan de Patmos en una mina inagotable para los espíritus excéntricos que en lugar de adiestrarse en el razonamiento científico buscan en lo irreal una explicación vana a los misterios del hombre. Las locuras de una imaginación sin freno prosiguieron hasta el siglo XIX, en que el método histórico impuso sus razones. Volvieron los críticos a las fuentes primitivas y empezaron de nuevo con éxito las investigaciones iniciadas por Beato. Mas, en lo que nos concierne, es en este ambiente apocalíptico, concebido o propagado por Alvaro, en el que la leyenda de la invasión de España empezó

a formarse en el campo cristiano y, poco a poco, con el paso de los años se convirtió en el mito por todos aceptado.

Conservamos los documentos requeridos para apreciar que este ambiente apocalíptico había alcanzado en el IX a las más diversas clases de la sociedad cristiana que vivía en la península. Antes de que Beato con sus comentarios hubiese dado un nuevo interés al texto del *Apocalipsis,* los profetas bíblicos eran conocidos por el pueblo. Así se explica el maravilloso capitel de San Pedro de la Nave que representa a Daniel en la fosa con los leones. Por esto saquean los imagineros de la época el viejo folklore hispano para recoger temas fantásticos de animales que reproducirán, sea para ilustrar con sus miniaturas los notables manuscritos de los *Comentarios* de Beato (se conservan de ellos unos veinte ejemplares del IX al XI) sea para la ornamentación didáctica de las iglesias. Se comprende ahora la explosión zoológica de los claustros románicos del siglo XI, al estilo aún visigótico, muchas veces apocalíptico, que fue substituida en el XII por temas evangélicos o bíblicos.

En este ambiente difuso, las desgracias del siglo VIII han sido encuadradas en un contexto apocalíptico que el autor anónimo de Leyre ha recogido y que Alvaro ha ordenado en un artilugio retórico. El recuerdo de ciertos acontecimientos anormales, luego extraños, entonces ocurridos, se conservan en la memoria de las gentes: los desplazamientos de las poblaciones causados por la sequía y el hambre, pero que no se sabe a quién ni a qué atribuir por haberse olvidado las causas, la aparición de los «profetas», las depredaciones de los mercenarios y de los demás aventureros que han venido a España a buscar fortuna, las competiciones entre los diversos poderes provinciales que se han mutuamente combatido por sesenta años, el asalto a las fortalezas y a las ciudades, los incendios, las matanzas, las violaciones, las abominaciones de todo género que la anarquía favorece y que ya no se atreve uno a recordar... En una palabra, todos estos recuerdos confusos y desgraciados con el tiempo habían adquirido formas fantásticas, las que llevadas de boca en boca habían mantenido un complejo de inferioridad que se había enraizado en el inconsciente colectivo. Poseen las crónicas latinas del IX un carácter demasiado local y un estilo telegráfico en demasía para ofrecer una perspectiva nacional susceptible de ser encuadrada en un marco apocalíptico. Pero no ocurre lo mismo con las del X, como en la del Moro Rasis o en la *Crónica latina anónima.*

Así se explican las contradicciones, los errores, los anacronismos, las lagunas de los textos primitivos. Pues no había salido el mito, moldeado y forjado en el bronce, de la cabeza de Minerva. Era el

fruto de un larguísimo proceso que había durado varios siglos. Era esta lenta elaboración el más seguro testimonio de la formación de la leyenda. Pero en esta labor inconsciente de la colectividad, el papel desempeñado por el *Indiculus* ha sido decisivo. Al asimilar la doctrina musulmana a la Bestia del *Apocalipsis,* preparaba Alvaro los espíritus a la recepción de la leyenda inverosímil. Es también responsable de ciertas concepciones que más tarde se convertirán en hechos precisos, los cuales se vuelven a encontrar en nuestros días en los manuales escolares.

En su fantástico razonamiento para demostrar la identidad de la doctrina de Mahoma con la Bestia, se había extraviado nuestro hombre en una extraña matemática. Se trataba del famoso cálculo establecido por Daniel para medir el tiempo en el curso del cual estarían los Santos, es decir, la Iglesia, sometidos a la tiranía de este personaje pernicioso. El porvenir de todos dependía de la precisión de esta extraña cronología ya fijada en el cielo. *Et tradentur in manu ejus usque ad tempus et tempora et dimitium temporis.* «Y quedarán los Santos sometidos a su poder hasta un tiempo, dos tiempos y una mitad de tiempo» (*Vulgata,* Daniel, cap. VII, 25).

Están hoy día de acuerdo los exegetas en que un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo son tres años y medio; la mitad de siete que representa para los hebreos una totalidad, una *schemita.* En el pensamiento de Juan que sigue el texto de Daniel, el fin del Imperio Romano o más bien «*el secreto del porvenir de la humanidad*» (Renan), se limitaba así a tres años y medio. En el curso de la historia aplicaron otros exegetas a otros acontecimientos estas cifras: Así fue apreciada la persecución de Antioquía que duró también tres años y medio [346]. Mas, para Alvaro se trata de otra cronología.

Al emprender su exposición pretende nuestro Cordobés convencer al lector de que el número establecido por Daniel coincide con el lapso de tiempo transcurrido desde Mahoma hasta el año en que acaba su *Indiculus,* que fecha con gran cuidado. No es otro el Profeta nefasto que el personaje señalado por Dios. ¿Quién puede ponerlo en duda? «*Está demostrado más por la visión de los ojos que por nuestro discurso*», asegura. Luego se enreda en un confuso razonamiento para demostrar que los tres tiempos del texto bíblico corresponden a un cálculo de lunas establecido de acuerdo con el calendario de los ismaelitas, el cual coincidiría con el de los hebreos. Según su estimación se ajustaría el cómputo establecido por Daniel al número de años transcurridos desde Mahoma hasta 854, año en que termina su obra, o sea doscientos cuarenta y cinco años. Ignora naturalmente el momento en que empieza la cronología de la Héjira y como se embarulla con los

años solares y lunares, se acaba su cómputo en churro. Mas, no tiene otro objeto su recuento y esto sólo nos interesa, que demostrar al lector la proximidad del fin de la herejía. Pues, se puede confiar con «*una pretensión audaz*» en que el reino de los ismaelitas llega a su término. No pueden estar abandonados los Santos más que el tiempo señalado en el texto sagrado.

Tuvo la matemática de Alvaro una gran resonancia. El monje Vigila que redacta su crónica en el monasterio riojano de Albelda en 976, reemprende el cálculo por su cuenta; pues estas profecías logarítmicas se habían convertido en una obsesión para los cristianos. Sin embargo, se esfuerza en resolver el problema con mayor elegancia que su antepasado. Para ello se apoya en las predicciones y en las imprecaciones de Ezequiel cuyos textos manipula con fantasía. El principio del cálculo es siempre el mismo, pero escamotea las palabras del Profeta con el mayor desenfado. Así, transforma a los caldeos en ismaelitas siguiendo, es verdad, la tradición; pero pone en la boca del hebreo profecías que jamás ha pronunciado o que no están por lo menos en la *Vulgata.* Lo hace además con un virtuosismo que impresionaría a sus lectores. Mas, como ocurre con su predecesor, le ciega a tal punto la pasión que no se da cuenta de que el curso de la historia había demostrado la falsedad del cómputo hecho por Alvaro. No se percata de que tan vano será el suyo.

Tenemos la confirmación de que los sarracenos tenían que dominar la tierra de los godos, escribe al final de su Crónica, en el párrafo 85, *en el texto siguiente del profeta Ezequiel:*

«*Hijo del hombre, vuelve la cara hacia Ismael y háblale en estos términos: Te he hecho la más poderosa de todas las naciones; te he multiplicado; te he fortalecido; he puesto en tu diestra una espada y en la siniestra flechas para que subyugues a los pueblos para que se prosternen ante ti, como la maleza ante el fuego. Y penetrarás en la tierra de Gog con pie firme y herirás a Gog con tu espada y harás de sus hijos siervos tributarios.*»

86. *Hemos aprendido cómo ha ocurrido esto,* prosigue Vigila, *pues hay que entender que la tierra de Gog es España bajo el régimen de los godos, que los ismaelitas han invadido a causa de los crímenes de este pueblo. Lo han herido con su espada, lo han hecho tributario como se ve hoy día. Pero el mismo Profeta de nuevo ha dicho a Ismael:*

«*Porque has abandonado al Señor, yo también te abandonaré y te entregaré en las manos de Gog. Emplearé contra ti represalias, luego que le hayas tú afligido. Doscientos setenta tiempos durará su poder,*

como el tuyo sobre el suyo.» Tenemos la esperanza en Cristo, vuelve a decir el monje. *Cuando doscientos setenta años hayan transcurrido desde su entrada en España, serán destruidos los enemigos y será devuelta la paz a la Santa Iglesia de Cristo, pues se ha puesto tiempos en lugar de años.*

Sigue correctamente el monje Vigila la tradición hebraica según la cual un tiempo corresponde a un año. Alvaro se había embarullado sobre el tema en extravagante discusión. Para este autor un tiempo eran un número importante de años. Si no fuera así, era imposible identificar la profecía de Daniel con los años transcurridos, los cuales tenían la virtud de señalar el fin de la dominación de la Bestia. Para esto, ¡qué remedio!, era menester establecer un cierto cómputo que encajara el texto profético con los hechos históricos. En consecuencia, una dificultad etimológica envolvía en las tinieblas el discurso de Alvaro. Para Vigila, al contrario, texto, hechos e interpretación resplandecían con gran claridad. Quedaban borradas las dificultades al redactar nuestro buen riojano el mismo texto presumido profético de Ezequiel. ¡En vano buscaría el lector tales parrafadas en sus escritos!

Ahora bien, similar era el fin perseguido. Con honradez en el caso de Alvaro que se embarulla con las profecías, con picardía en el de Vigila que las amaña a su conveniencia, había que aprovecharse del ambiente apocalíptico imperante para levantar los ánimos de los cristianos. Mas, en el lío dos conceptos sobrevivieron al olvido de las generaciones. Se convirtieron en hechos considerados hasta ahora como históricos.

I) Por su debilidad en la exposición y por su oscuridad el discurso de Alvaro, aunque impresionó por su carácter apocalíptico, tuvo que dejar insatisfecha la opinión de los más esclarecidos. Entonces por una transposición notable de la que tantos ejemplos nos da la historia, fue acomodado el texto de Daniel a otra interpretación. De acuerdo con la cronología hebraica fue simplemente aplicado el cómputo a la duración del drama hispano. Un tiempo, dos tiempos y una mitad de tiempo. Obsesos por el ambiente apocalíptico que dominaba en la segunda parte del siglo IX a los espíritus, discutirían y comentarían los cristianos la cifra fatídica lanzada por Alvaro como pasto de las gentes. Insensiblemente se convirtió en un símbolo pronto asimilado por el inconsciente colectivo. Cuando el mito de la invasión y conquista empezó a destacarse de los primeros balbuceos y empezó con los años a adquirir contornos más precisos, el recuerdo

de los números sacros volvió a la mente de las gentes. La conquista, es decir, los días de la desgracia habían durado tres años y medio, la mitad de una *schemita.*

¿Trátase de una simple coincidencia? No lo creemos, pues existe otra tradición, tan antigua como la anterior pero que no se ha conservado en los libros de texto, según la cual los combates ocurridos con motivo de la invasión, habían durado siete años; es decir, una *schemita.* En una copia del cronicón Albeldense, encontrada en el siglo pasado en la iglesia de Roda, existe una lección que no ha sido recogida por los editores modernos que han seguido el texto que hemos copiado en el capítulo anterior. Después de haber contado los acontecimientos que precedieron a la invasión añade el cronista en esta nueva versión:

Armis itaque instructi, preparati sunt ad bellum et inter Guti et Sarraceni fortiter per septem annis bellus (sic) *inter illos discurrit ubilibet continenter* (o *continentes*). *Post vero, idem septem tempora inter eos discurrunt.* «Habiendo así levantado ejércitos, están dispuestos para los combates y de modo continuo por siete años la guerra entre los godos y los sarracenos se propaga con rabia por todas partes... Luego, después de estos mismos siete años cambiaron parlamentarios» [347].

Existen por consiguiente dos tradiciones inspiradas en el cómputo hecho por Daniel y que Alvaro ha señalado a los intelectuales cristianos. No puede haber coincidencia, porque las dos tienen por fundamento una interpretación distinta del mismo texto y cálculo. Para los unos se trata de una *schemita,* para los otros de una semi-*schemita.* Mas el tiempo ha hecho sus estragos. Dos siglos han transcurrido desde aquellos acontecimientos. Se ha transformado la sociedad. Las cifras de la cronología sacra hundidas en el inconsciente colectivo han vuelto a surgir al correr de la pluma de ciertos monjes que escriben de memoria el relato de aquellos acontecimientos fabulosos. Acaso los han oído recitados de boca en boca por las gentes del pueblo, o a un anciano que recuerda la memoria de un abuelo suyo, o en el canto de un rapsoda, y por qué no ¡en los labios de su nodriza...! Mas la misma cronología se repite en los textos más varios. Por uno de estos misterios de la vida social, consciente o inconsciente, había sido olvidada la fórmula más larga, tanto más que no coincidía con el texto bíblico. No se trataba de exactitud crítica, sino de un estado pasional. Había que extremar la paradójica situación: España invadida, sumergida, conquistada, avasallada. Para realzar el carácter apocalíptico de la catástrofe, había sido realizada la invasión en el término más corto, el que tenía el mérito de haber sido apuntado

de modo preciso por la profecía. Así se explicaba la fatalidad del cataclismo. La brutalidad del alud había alcanzado tal furia que no habían podido defenderse los cristianos. Por esto la semi-*schemita* había sido mantenida por las posteriores generaciones y más tarde había sido repetida la cifra fabulosa en los textos más sesudos hasta la era atómica.

II) No fue olvidada la interpretación profética del texto de Daniel, pues tenemos la confirmación de su supervivencia un siglo más tarde, cuando Vigila en 976 redacta la segunda parte de su cronicón. En aquella fecha el mito producto de la imaginación egipcia y del complejo apocalíptico ha recorrido largo camino. Con pocas palabras establece nuestro monje un punto en su evolución esbozando una síntesis que tiene el mérito de satisfacer los dos criterios entonces dominantes: el cristiano y el nacional. Pues no es Vigila un escritorzuelo cualquiera. Enciclopedista, es el autor más importante de su cristiana generación. Y sin embargo, en el texto que hemos citado parece adherirse a la opinión de los cronistas anteriores, rudos y de cortos alcances. Cierto, España ha sido invadida y como en toda invasión debe de haber un vencido. Mas, no son los españoles los apabullados, son los godos por sus crímenes castigados.

Es notable el observar que no sueltan palabra estos cronistas cristianos sobre sus correligionarios que por lo visto han asistido impasibles a los acontecimientos que azotaban a su patria. Extienden un tupido velo sobre sus abuelos. Nada sabemos de lo que hicieron, pues, no distinguen como los bereberes a las «gentes de España», es decir, los hispanos musulmanes, de los trinitarios o politeístas.

Sabía perfectamente el riojano de Albelda por conocer muy bien la obra de Alvaro que la invasión de España no se había realizado *manu militari,* con la repentina aparición de ejércitos extranjeros que pueden ser vencidos, sino por la Bestia, la figura apocalíptica que representa la herejía y que posee una fuerza espiritual, que no se quiebra con la fuerza de las armas, sino con el concurso del Todopoderoso. Le constaba también, por haberlo vivido, hasta qué punto era voluble la fe, cómo los españoles se hacían musulmanes y los musulmanes cristianos. Habían prendido las «historietas» egipcias en el campo adverso y por osmosis se propagaban en su partido. ¡Grande era el barullo para poder explicar con claras palabras lo que había acontecido antaño en España...! Para salir del apuro adoptó el fraile la táctica del silencio o mejor dicho, con ducho escamoteo desaparecían en su texto los hispanos como por escotillón. Con la invasión eran los godos los vencidos en la contienda... y lo habían sido con el agrado de todos, dada su impopularidad.

Aquí se trasluce de modo por así decir indirecto el carácter nacionalista engastado en la fe cristiana de la obra de Vigila. Se acentuará con energía al redactar el monje sus últimas páginas, al pedir a Ezequiel el concurso de sus profecías. «De acuerdo, nos quiere decir el hispano y el cristiano, ha sido invadida España por culpa de los godos y la Bestia se ha extendido por doquier. Pero el Profeta bíblico ya lo ha predicho: el fin de los ismaelitas está cercano. Serán los hispanos cristianos quienes los destruirán.» En nuestro entender, se esboza con estas palabras finales de su crónica una concepción cuyas consecuencias en el futuro serán extraordinarias; aparecen las raíces de un mito complementario del arábigo: ¡el desquite de los españoles! Si había sido invadida España por los sarracenos los habían expulsado los hispanos cristianos en el curso de una reconquista que había salvado a Occidente; criterio, en verdad, ingenuo, pues el asalto había requerido tres años y medio y la contraofensiva nada menos que ocho siglos. La candidez es el soporte de cualquier mitología.

Vivía nuestro monje riojano en un tiempo en que la Bestia, es decir la civilización arábiga se encontraba en la península y en el valle del Ebro en el máximo de su expansión. No había por ello olvidado la lección de Alvaro. Cierto, desde que había publicado el Cordobés su *Indiculus* se había extendido más y más la doctrina de Maozim, pero al igual que su antepasado no por esto se encontraba el monje desamparado. Su fe era inquebrantable. Más aún, trataba con sus últimas palabras de convencer al lector: infaliblemente tenían que cumplirse las profecías bíblicas. El fin de la dominación ismaelita estaba próximo. Según el cómputo que había establecido tan sólo faltaban pocos años... Mas ¡oh milagro! ya no será Gog quien tomará su desquite para cumplir el signo fijado por la providencia. Substituirán los españoles a las gentes de Gog para arruinar de una vez para siempre a los enemigos de su religión. Así ocurrió, en efecto..., cinco siglos más tarde y no inmediatamente como había creído nuestro buen monje. Por tanto se puede concluir que no habían sido los verdaderos profetas ni Daniel, ni Ezequiel, sino el riojano de Albelda.

* * *

Ha sido en España la revolución islámica el producto de una larguísima evolución, iniciada en el siglo IV con las primeras predicaciones arrianas acerca del unitarismo. Luego, poco a poco, empiezan a llegar desde Oriente fermentos que alcanzarán en el siglo IX una gran importancia. Darán nueva vida a energías intelectuales y espirituales, las que asentadas en amplias bases estaban dispuestas a reci-

birlos. Se vuelven entonces más íntimas las relaciones con Oriente. Asimilada del IX al XI la tradición bizantina, se enardece de nuevo el genio hispano con las ideas que le aporta la civilización árabe. Con la contrarreforma almoravide síntomas numerosos anuncian que la savia creadora empieza a agotarse. Se había ya secado en tierras asiáticas cuando las obras maestras de la cultura arábigo-andaluza alcanzaban su mayor florescencia.

Se desprende de este escorzo una lección. Desde el siglo IV se ha realizado en España la evolución de la vida intelectual de una manera continua, sin fallo alguno. Ninguna quiebra en el siglo VIII. Hemos seguido en capítulos anteriores este proceso en el orden de las ideas religiosas. En otra obra hemos esbozado la misma proyección en las ciencias matemáticas demostrando que los descubrimientos realizados en España sobre la base de enseñanzas orientales, tenían sin embargo como fundamento y sustento el método racional de los grandes maestros de la antigüedad que había transmitido Isidoro de Sevilla [348]. Existe sin embargo un campo de observación más accesible al público para apreciar este proceso. No se requiere para entenderlo una determinada especialización. Es la historia del arte; pues más abundantes, objetivos y expresivos que los textos, se han conservado monumentos de estos tiempos antiguos en ciertas regiones naturales de la península, defendidas por su aislamiento orográfico. La continuidad de su evolución artística se percibe con el simple contacto visual. En la cumbre de esta progresión insensible se sitúa radiante en su esplendor extraño la Mezquita de Córdoba.

TERCERA PARTE

EL ARTE ANDALUZ

13. *LA EVOLUCION DEL ARTE ANDALUZ*

El arte andaluz: sus dos escuelas: ibero-andaluza y arábigo-andaluza.

Su carácter principal: el arco de herradura. Historia del mismo: ha sido muchas veces decorado con un marco: el alfiz.

Escuela ibero-andaluza (500-855)

Los monumentos religiosos: los suntuosos y los rústicos.

La pintura.

La escultura (las especies zoológicas).

El movimiento iconoclasta.

Escuela arábigo-andaluza (855-1400)

Su historia. Sus caracteres principales.

La iconoclastia.

La arquitectura.

La decoración.

La continuidad del arte andaluz.

La incomprensión de los acontecimientos ocurridos en España en el siglo VIII había forzosamente desfigurado la correcta interpretación de las obras de arte de la Alta Edad Media, cuya importancia y originalidad a todos impresionaban, fueran entendidos o profanos; tanto más cuanto que, salvo en Italia, en Ravena particularmente, no existían en Occidente obras arquitectónicas semejantes. Por otra parte eran escasos los autores familiarizados con los grandes monumentos construidos en tiempos de los reyes godos y en los reinados cristianos del IX y del X. Habían sido así reducidas en gran medida las perspectivas requeridas para la comprensión de la evolución del arte en la Edad Media; lo que ha sido causa de errores flagrantes. Daremos un ejemplo: Solamente en este siglo han sabido los especialistas que no era el arco de herradura un producto importado de Oriente, sino que poseía una lejanísima ascendencia en el país [349]. Eran responsables los via-

jeros románticos del error, que alcanzó gran difusión, según el cual habían traído los árabes en sus equipajes, cuando la invasión, un arte oriental que había surgido de repente, como un espectáculo deslumbrante creado por una varita mágica. Parecía confirmar la historia este criterio. ¿No había sido construida la Mezquita de Córdoba en algunos meses? Sabemos hoy día que no ha sido así.

Las grandes obras maestras de Andalucía eran el producto de una larga evolución de conceptos autóctonos. Cierto, habían recibido en el curso de los siglos la influencia de oleadas diversas de inspiración oriental, en un principio bizantino, más tarde iraniano; mas esta última reducida a motivos ornamentales había aparecido muchos siglos después de la pretendida invasión. En una palabra, había seguido la evolución del arte en España —no podía ser de otra manera—, el mismo proceso que el de las ideas.

Se había producido una enorme confusión en la terminología empleada para señalar las diferentes manifestaciones artísticas de la Edad Media. Así, ciertos autores distinguen un arte «visigótico», sin darse cuenta de que las obras de esta época no poseen ningún elemento característico que pueda ser atribuido a esta familia de germanos. Pues el hallazgo de toscas fíbulas en las tumbas de estos guerreros no era suficiente para envolver con este calificativo a las obras maestras de la época, fueran en la arquitectura, en la pintura, la escultura, las artes industriales... Ocurre lo mismo con el término desacreditado de «arte mozárabe» el cual además de haber sido empleado sin ton ni son, nada quiere decir sino que significa a veces desde el punto de vista histórico un enorme disparate. Como se ha logrado la unanimidad sobre este asunto entre autores importantes, no creemos necesario insistir [350].

También han sido empleadas ciertas expresiones de modo disparatado en el espacio y en el tiempo. Así la de arte «hispano-moro» que ha logrado gran aceptación en el extranjero (en particular en textos franceses de aquí el vocablo: *hispano-mauresque*) y que de usarse debería quedar reducida al imperio de los saharianos. Sin entrar en el fondo de la cuestión, ni discutir acerca de las verdaderas aportaciones de los almoravides y almohades en los dominios del arte, no se puede concebir un arte «moro» antes de fines del XI, pues anteriormente no han desempeñado estos señores ningún papel en la historia. De emplear este término, habría que reducirlo al período muy corto en que estos reformadores de la fe musulmana han gobernado; pues su estructura política se disuelve en el XIII. Y en este caso, nos parece el calificativo desmedido, pues se quiere abarcar con él a la mayor parte de la península, cuando estos saharianos la han dominado sólo en parte. Por esta razón si se da alguna beligerancia artística a estas

gentes, nos parece la expresión «mora-andaluza» más acertada. Con ello llegamos a las entrañas de la cuestión.

Desde el magdaleniense hasta los tiempos modernos, no ha conseguido ningún movimiento artístico dominar el conjunto de la península ibérica. En el paleolítico son diferentes las pinturas rupestres de Altamira y de la costa cantábrica, de las andaluzas más antiguas o de las levantinas más recientes. La civilización romana con su enorme expansión en Hispania —en nuestros días tan mal estudiada— no ha favorecido por su superioridad un arte hispánico local. Ha ocultado más bien con sus grandiosas manifestaciones las populares más modestas y recoletas. Es tan sólo en el siglo V cuando apunta un brote original ya importante: Lo denominamos arte andaluz. Pero desde el siglo VIII se divide en dos ramas muy divergentes. Hay que esperar hasta el siglo XV para que el arte del Renacimiento uniformara el gusto de los hispanos y produjera obras de arte originales que ya pueden concebirse como españolas.

Nos parece pues incorrecto desde un punto de vista histórico generalizar con la palabra: hispánicas, las diversas manifestaciones artísticas que son anteriores a esta fecha. Por el contrario, existe en la península una región que por la riqueza y el genio de sus habitantes ha sabido crear un estilo particular que le fuera propio. Se puede seguir su evolución desde finales de la civilización ibérica hasta el siglo XV. Es Andalucía. Sin embargo nunca ha florecido este arte andaluz a lo largo de su extensa vida de modo rígidamente autóctono. Ha sido objeto de simbiosis con otras concepciones que pertenecían en un principio a las regiones vecinas, como la Meseta, y más tarde a las más alejadas como Berbería, Bizancio y Oriente. Por esto distinguimos en el arte andaluz dos escuelas que se suceden en el curso de la Edad Media.

Se enraíza la primera en las tradiciones populares romanas y autóctonas que existían en la península al fin de la era antigua. Alcanza su mayor florecimiento en el curso de los siglos VII y VIII y en la parte cristiana situada al norte del Duero. Se distinguen los monumentos que pertenecen a esta época por un estilo propio que denominamos ibero-andaluz. La segunda se distingue con gran claridad ya en 833, fecha en que se empieza la transformación del templo de Córdoba en mezquita, y desaparece en el siglo XV. Llamamos a esta segunda escuela arábigo-andaluza, pues las dos componen un solo cuerpo: el arte andaluz. Tienen por común denominador un solo principio arquitectónico: el arco de herradura.

Así, como el arco de medio punto caracteriza el arte románico y el ojival el gótico, lo mismo constituye el arco de herradura el ele-

mento ornamental que determina el arte andaluz. Se puede seguir la evolución de sus líneas a lo largo de la Edad Media.

Se plantea previamente una cuestión: ¿Cuál es su origen? Con probabilidad es popular, luego anónimo y oscuro; lo que hace difícil su localización geográfica. Ha sido empleado por lo menos en España como elemento de decoración en cerámicas de la época romana. Se guarda en el Museo de Soria un vaso de tierra roja, adornado con un friso sigilado compuesto por arcos de herradura. Ha sido hallado en Numancia en un nivel romano de finales del siglo II antes de Cristo. ¿Trátase de un producto perteneciente a una tradición local o ha sido importado de Sicilia como lo han sugerido algunos...? ¿Pertenece este adorno a un principio general común a las regiones mediterráneas? No se puede contestar a estas preguntas dada la escasísima documentación hoy día existente. Su empleo en la Península Ibérica se vuelve frecuente desde el fin del Imperio, cuando la quiebra de la cultura romana permitió el resurgimiento de las tradiciones populares. Se le encuentra abundante decorando las estelas funerarias del norte de la Meseta y del valle del Ebro [351]. Se le halla por vez primera componiendo un conjunto arquitectónico en una ninfea situada en Galicia, en Santa Eulalia de Bóveda (siglo IV). También se le encuentra empleado en algunas iglesias primitivas de Armenia, en Mesopotamia y en la misma Roma [352]; lo que demuestra las amplias dimensiones de su área de expansión. Sea lo que fuere, ha sido en España durante la Edad Media cuando se convirtió el arco de herradura en el rasgo estructural determinante de un arte noble, cuando ya estaba en Oriente completamente olvidado. Basta para convencerse de ello con hojear los maravillosos, pero escasísimos, códices miniados que se guardan del VII en adelante. Surgen multicolores las ciudades de la época en el pergamino, hirviendo de vida pintoresca. Destacan sus arcos de herradura de gran excentricidad en las puertas de las murallas, en las calles en donde encuadran las ventanas de las casas, formando columnatas o nartex ante las iglesias o pórticos en las plazas públicas [353].

De acuerdo con nuestros actuales conocimientos aparece el arco de herradura en la arquitectura cristiana a principios del siglo V. Según se nos asegura, ponían en comunicación varias salas en la cripta de la basílica de Cabeza del Griego, construida antes de 550 [354]. Se encuentran también otros monumentos de la misma época en donde los ábsides tienen la forma de un arco de herradura. Así han sido diseñados los de la basílica de Alcaracejos que son los más antiguos que conocemos. Con el tiempo tomarán dos suertes de configuración: podrán ser construidos sobre un plano de arco de herradura en el ex-

terior y en el interior de la basílica, como en San Cugat del Vallés, cerca de Barcelona, en donde según los datos actuales se manifiesta por vez primera en Cataluña; o bien presenta el ábside una forma rectangular en el exterior y un arco de herradura en el interior, como en San Cebrián de Mazote.

En el siglo VII adquiere el arco de herradura un gran desarrollo como elemento arquitectónico. La basílica de San Juan de Baños de Cerrato, fechada en la lápida de su fundación por Recesvinto en 661, está construida con grandes arcos de herradura. La pureza y la sobriedad de las líneas de sus naves son notables. Se distingue su portada por la amplitud de su arco que da entrada al templo. En la modestia de sus formas y en la simplicidad de su ornamentación, es la primera obra maestra del arte andaluz que ha llegado hasta nosotros en su característica de la escuela ibero-andaluza. Se ha convertido esta basílica en el prototipo de las numerosas iglesias que posteriormente fueron edificadas en el norte de la península, hasta finales del siglo X. Franqueó por aquel entonces el arco de herradura el Pirineo y se construyeron con frecuencia no sólo como adorno, sino formando la base de las naves, como aparece en los escasísimos monumentos que quedan de esta fecha en la nación vecina. Ligeramente acentuado en Germiny des Prés (s. IX), a orillas del Loire, a cinco kilómetros de San Benito, se agudiza en forma ya muy excéntrica en la nave principal de la abadía de San Miguel de Cuxá, en el Rosellón [355]. Por el sur irradiará por todo el Magreb.

Desde el siglo XI se funde el arco de herradura con el románico. Hemos visto algunos colocados de modo abusivo en la pequeña capilla románica de San Miguel de la Escalada, construida en fecha posterior a la basílica andaluza. A veces surgen fantasías. En el claustro románico de Silos un arco de medio punto envuelve otro de herradura, mientras que en Santa María la Nueva, en Zamora, y en San Isidoro de León son los arcos de herradura los que encuadran los de medio punto. Se encuentran escasas veces en el arte gótico. Recordamos haber visto uno diminuto en el nicho de una estatua de la Virgen en el claustro de la Catedral de León.

En los siglos VI y VII, con el espléndido florecimiento del arte ibero-andaluz, aparecen los arcos de herradura más bellos y clásicos. Se los decora con un friso helenístico adornado con follaje y animales esculpidos con escaso relieve, como en Quintanilla de las Viñas. Se los construye con dovelas compuestas por ladrillos rojos alternando con bloques de piedra blanca, procedimiento ya empleado por los romanos, cuyo efecto de coloración agrada a la vista como ocurre en el templo primitivo de Córdoba.

Por estos tiempos se empieza a ornar los que abren un lienzo con un marco rectangular: un alfiz. En un principio se trataba de una sencilla moldura en forma de baquetilla que más tarde se ha cincelado con simples motivos. Luego se complicará la ornamentación. Quedará formando el friso con una larga epigrafía compuesta en la Andalucía musulmana con letras cúficas bellísimas. Su primitiva pureza lineal se transformará en arabescos y en atauriques. Sabemos hoy día que el uso de este adorno es autóctono y que era empleado también en la España cristiana. Aparece ya fechado en 855 en la transformación de la puerta principal de la Mezquita de Córdoba, llamada hoy día Postigo de San Esteban. Camón Aznar ha supuesto que había sido empleado en construcciones anteriores, hechas en tiempos de los reyes godos [356]. Se encuentra según este autor en San Tirso de Oviedo, obra de Carlos el Casto, edificada en 812, es decir antes de la primera ampliación hecha por Abd al Ramán II de la Mezquita de Córdoba. Se le puede ver en la basílica compostelana erigida por Alfonso III (866-910). Se encuentra en la iglesia de Valdediós, consagrada en 893. (Ver apéndice III). Se hace frecuente su uso en las iglesias cristianas del X en el norte de la península. Demuestra esta profusión un origen autóctono, pues su empleo en el siglo IX en las regiones más apartadas apunta con verosimilitud a una tradición anterior. De todos modos no ha llegado de Oriente este principio de ornamentación arquitectónica y así se desploma otra leyenda que se había incrustado ella también en el mito de la invasión de España por los árabes.

En la tercera ampliación de la Mezquita de Córdoba, a finales del siglo X, se engrandece el arco de herradura al lograr una expresión monumental. Se cincelan sus dovelas o se decoran con cerámicas. Forzudo se alza desde casi el suelo en impresionante salto. Luego, siguiendo la constante histórica descrita por Eugenio d'Ors se vuelve barroco, tan rebuscado y extravagante como el estilo jesuita. Al principio se le quiebra en lo más alto dándole una forma lanceolada, que prefigura el gótico, pues desde el siglo X sirve de apoyo para sostener las cúpulas nervadas [357]. Frecuentemente se deforma con el tiempo como se puede apreciarlo en Granada. Es despedazada su curvatura en lóbulos múltiples o bien se le decora con una crestería. Por fin, desplaza el arco de medio punto al de herradura en los cristianos monumentos del XI y en los musulmanes ocurre lo mismo, pues Oriente impone su gran arco tradicional que adquiere aquí formas lobuladas [358]. Se mantendrá aún el arco de herradura en el estilo llamando mudéjar (el Alcázar de Sevilla, que es del siglo XIII), mas

ocupa desde entonces un lugar subalterno, como se puede apreciar visitando los palacios de la Alhambra.

ESCUELA IBERO-ANDALUZA

Desde el siglo V hasta la mitad del IX se extiende el estilo ibero-andaluz por gran parte de la península, salvo en Asturias en donde algunos monumentos edificados en el reinado de Ramiro I (842-850), por otra parte notables, no le pertenecen. Se distingue esta escuela por la simplicidad en el uso y adorno de los arcos de herradura, empleados con fines de edificación, no de ornamentación, y cuya excentricidad es poco acentuada, sin deformaciones de ninguna clase; por principios arquitectónicos y artísticos autóctonos; por cierta influencia helenística y bizantina en los adornos, existente desde antigua tradición; y por una abundante iconografía pintada o esculpida, a veces antropomorfa y religiosa que desaparecerá en la escuela arábigo-andaluza, sobre todo después de la invasión mora de Andalucía, en donde se acentuará la tendencia iconoclasta.

Los monumentos religiosos

Desde el siglo VII los monumentos religiosos que han llegado hasta nuestros días en un estado suficiente de conservación para poder ser estudiados, han adquirido ya los caracteres particulares de la escuela ibero-andaluza. Se mantendrán en el norte de España hasta finales del siglo X. Se pueden enumerar unos treinta aproximadamente; damos la reseña de los principales en el apéndice III. Están representados todos los modelos de la época. Poseen los unos como las basílicas latinas un techo plano, reforzado con robustas vigas de aire, otros están abovedados. Dos tipos, sin embargo, darán vida a un desarrollo posterior: la basílica latino-africana que se convertirá en el modelo de las mezquitas españolas y magrebinas; la basílica cruciforme que se impondrá con el románico en el mundo occidental.

Se hallan situadas las iglesias cristianas actualmente conocidas y generalmente restauradas con acierto y buen gusto, en regiones apartadas de las grandes aglomeraciones o de las vías importantes de comunicación. Defendidas por sierras imponentes, aisladas, poseen un carácter rústico, habiéndose construido para las necesidades de monasterios rupestres o para poblaciones de labradores. No ocurre lo mismo con dos testigos de la rama iconoclasta de la escuela ibero-

andaluza: El templo primitivo de la Mezquita de Córdoba y San Miguel de la Escalada, cerca de León, entonces la capital de la España cristiana. Destacan sobre los otros monumentos que conocemos, no sólo por la severidad de su decoración, sino por la riqueza de los materiales empleados. El mármol de las columnas domina la piedra. Rica es su ornamentación. Han sido construidas estas iglesias por arquitectos de gran información. Las demás son pobres, de una gran simplicidad, en donde la talla de la piedra conserva la tradición local.

Existe de este modo entre estas dos clases de monumentos, los ciudadanos y los rústicos, un contraste que debe superar el historiador; pues, en el estado actual de los conocimientos las iglesias que pertenecían por los materiales empleados o por su ornamentación al arte noble no se han conservado. Sabemos de su existencia por los textos antiguos. Pero, como se hallaban en las grandes ciudades o en sus proximidades, han sido destruidas en el curso de las guerras civiles del siglo VIII o en los siglos posteriores. Sus ruinas fueron abandonadas o transformadas. La incuria y la falta de respeto por los testigos de los tiempos pasados han borrado a veces hasta su recuerdo. De suerte que para establecer un lazo visual entre la riqueza que se manifiesta con exuberancia en las partes más antiguas de la Mezquita de Córdoba y las iglesias de la época goda desaparecidas, como Santa Eulalia de Mérida, hay que ir a Ravena. Al ver las grandes obras maestras allí por milagro conservadas, se llega a entender en nuestros días las relaciones que anudan las diversas ampliaciones de la mezquita cordobesa con el arte ibero-andaluz. Se puede también, por otra parte, medir las aportaciones que ha recibido de la tradición helenística y bizantina; en una palabra, las verdaderas proporciones de su pasada grandeza.

La pintura

Sabemos por los textos antiguos que las iglesias hoy día desaparecidas, pertenecientes al arte noble, como Santa Leocadia en Toledo, poseían ricos mosaicos. Nos ha dado Prudencio una descripción de este monumento. Sólo nos han alcanzado los de Centcelles, los cuales a pesar del estado deplorable en que se encuentran han sido calificados por los especialistas de tan bellos como los de Ravena [359]. ¿Pertenecerían a la misma escuela o al mismo taller? Nos afirman, por otra parte, los textos que la decoración de las iglesias no sólo estaba hecha con mosaicos, sino también con pinturas que decoraban sus muros. Esto

no puede ponerse en duda. Prisciliano en su *Liber de fide et Aprocrifis,* nos advierte que en su tiempo se dedicaban ya artistas a este oficio. Prudencio ha escrito poemas para ser colocados en los frescos y explicar a los fieles su sentido bíblico [360]. San Isidoro nos asegura que su empleo era frecuente en el siglo VII [361]. El diácono Pablo en su opúsculo *De vita et miraculis Patrum Emeritensium* nos dice que existían en el baptisterio de la catedral de Mérida «*pinturas sacras que hacían referencia al misterio de la renovación, como San Juan Bautista bautizando al Redentor, San Pedro a Cornelio, etc.* [362]. Se mantuvo esta pictórica tradición en los lugares rústicos en donde supo mejor resistir las oleadas iconoclastas. Así se explica su tardía manifestación en la maravillosa ermita de San Baudilio (siglo XI o XII); pues por el hecho de su aislamiento se ha conservado en sus paredes una ornamentación zoomorfa que por su ingenuidad parece pertenecer a la misma filogenia que las iglesias rurales del arte ibero-andaluz. (Ver apéndice III.)

Salvo este testigo, rústico y tardío, nos es desconocida la pintura mural del arte ibero-andaluz. Probablemente estaría emparentada con los frescos romanos y bizantinos de la época, según se puede apreciar en los restos conservados de la iglesia de Santullano de Oviedo (siglo IX). Es difícil sentar una opinión dada la gran escasez de documentación. No ocurre lo mismo con los códices. Poseen un estilo tan particular que los distingue inmediatamente el inexperto. Se les reconoce por su escritura visigótica, sus arcos de herradura que encuadran el principio de los capítulos, por su decoración geométrica en los unos, en contraste con la abundancia de personajes en los otros, según la tendencia iconoclasta o iconófila en el momento de su decoración. Muchos de ellos son notables por sus temas zoológicos. La gran mayoría ilustran los *Comentarios* de Beato, cuyos temas apocalípticos favorecen la reproducción de un bestiario fantástico. En nuestro entender, entronca este arte de la miniatura con una tradición de escuela que remonta hasta los iberos, cuyos múltiples dibujos zoomorfos en sus cerámicas son ya característicos. El aprecio de los hispanos por estos motivos vivientes o imaginarios no puede ponerse en duda. Los dibujos esquematizados, los escorzos, las pinturas rupestres, paleolíticas o neolíticas, lo demuestran con evidencia. Alcanzó este afán en el VII una exuberancia que se manifiesta en las esculturas que se han conservado. Confirma también su estilo una factura que debe de pertenecer a un fondo tradicional.

La escultura

Se conocen mal las esculturas que se hicieron en España antes del siglo VII. Tan sólo permiten los bajorrelieves de Quintanilla y los capiteles de San Pedro de la Nave establecer relaciones entre estas manifestaciones artísticas y la escuela íbero-andaluza. Dominan en ellos los elementos zoológicos sobre los vegetales, por lo menos en estos monumentos. Ya no ocurrirá lo mismo más tarde cuando se imponga la influencia musulmana. Volverá entonces la ornamentación floral, alegrada con diminutos pajaritos, tan delicada y elegante en los paneles de mármol de Medina Azahara como en las miniaturas persas de la misma época (siglo X). Con la contrarreforma almoravide los almocárabes, los arabescos más o menos enrevesados y la seca geometría lineal substituirán a las flores y a veces a las gacelas en ellas perdidas. En el campo opuesto Cluny en el XII modificará también la ornamentación de los capiteles románicos demasiado influidos por las extravagancias del IX. Ocuparán los temas bíblicos el lugar de los monstruos apocalípticos, retornando a la tradición ya apuntada en San Pedro de la Nave.

Posee pues la escuela ibero-andaluza una fauna particular, empleada como elemento de decoración que invade en el XI el dominio pirenaico para vivir y bullir con exuberancia en los paneles, los pórticos y los capiteles del arte románico. Si se apartan ciertas especies zoológicas que pertenecen al arte cristiano primitivo, debe reconocerse como hispánica esta fauna ibero-andaluza. Es verdad que algunos de estos animales tienen un origen oriental, como el grifo fabuloso, o africano. Componen, sin embargo, con las especies peninsulares una de las bases de un estilo propio, cuya tradición debe de remontarse a tiempos muy lejanos. Estimamos que es característica de la primera época del arte andaluz. En las circunstancias actuales, en razón de las investigaciones emprendidas, de los descubrimientos y del escaso material conservado, es difícil seguir en el pasado la sucesión continua de la representación de estos elementos diversos. No obstante los datos que se pueden establecer son suficientes para dibujar el desarrollo de una curva. Nos encontramos indudablemente en presencia de una proceso evolutivo. Es posible que hayan sido los cartagineses los que trajeron a España el modelo del grifo; pues no hay que olvidar que la acción de estos semitas ha sido muy importante y que se ha impuesto en gran parte de la península por cinco siglos, en una época en que Africa del Norte poseía con otro clima riquezas

y cultura. El encalado posterior de la civilización romana ha ciertamente encubierto las aportaciones de todo género ofrecidas por estas gentes a las poblaciones del sur de España. Es acaso la representación del grifo uno de los raros testigos de esta cultura que ha llegado hasta nosotros. Es difícil apreciar si las bestias monstruosas representadas en las cerámicas de Numancia pertenecen a esta filogenia. No cabe duda por otra parte que la imagen del grifo se ha mantenido incrustada en la imaginación popular de esta región. Una estela romana de la antigua y vecina ciudad de Lara lleva esta representación, sin duda simbólica [363]. No tenían duda las gentes cultas acerca de su existencia física. Siguiendo a los autores antiguos hace Isidoro de Sevilla una descripción minuciosa del mismo en sus *Etimologías*. Está dibujado con profusión en los manuscritos ibero-andaluces. Ha sido esculpido muchas veces en las puertas de las iglesias románicas, en Estella, en Sangüesa...

Se hallan en las manifestaciones de la escuela ibero-andaluza representaciones de especies cuyo origen es africano. Debieron llegar a la península sea por mediación de los mismos cartagineses, sea por intercambios que han existido en todo tiempo entre Africa y el sur de España [364]. Las más importantes han sido la del avestruz y la del elefante enano. Fácil es reconocer por sus pezuñas poderosas y su largo plumaje la imagen de este rápido y gran volátil en los bajorrelieves de Quintanilla. La presencia del elefante enano, cincelado en los marfiles andaluces de Medina Azahara, sobre todo en los de la magnífica arqueta de Pamplona, suscita un problema de orden naturalista cuyos datos exponemos en el apéndice IV. Ninguna relación tiene con Oriente, como lo han creído ciertos historiadores del arte que veían en estas formas una influencia iraniana o hindú. No puede dudarse hoy día de su origen africano. Han conocido también los hispanos de la Alta Edad Media la imagen del camello, del cual aparece un ejemplar de grandes proporciones en un lienzo de San Baudilio.

Han sido frecuentemente representados desde los tiempos numantinos temas zoológicos autóctonos que pertenecen a la fauna hispánica. Por de pronto pájaros que ocupan un lugar importante en la evolución del arte ibero-andaluz. Guarda el Museo de Soria un plato en cuyo centro aparece una perdiz magnífica y un alcaraz que tiene la forma de una lechuza; modelos que han sido imitados por el arte llamado moderno sin alcanzar la gracia y la ingenuidad de los originales. Toda clase de aves están esculpidas en Quintanilla y en San Pedro de la Nave. No debían de ser las únicas en su tiempo, pues están reproducidos los mismos temas en las miniaturas de los manuscritos del siglo IX y X, como en la Biblia de San Isidoro de León. Se recono-

cen perdices, faisanes, gruesas gallináceas, águilas... Decora esta ave de presa los cofres y los píxides en marfil del taller de Azhara y los capiteles románicos. Luce con majestad en la arqueta de Pamplona y en la Magdalena de Zamora.

Sujeto mimado del arte ibero-andaluz ha sido el toro. Tallado de modo tosco con dimensiones parecidas a las naturales, ha sido repetido por millares de ejemplares. Ocupan un lugar importante en el paisaje de las altas planicies castellanas. Han sido conservados en gran número hasta nuestros días. Aparece en las monedas ibéricas y romanas. Ha sido cincelado sobre estelas rústicas y con soberbia surge en los medallones de Quintanilla. Le acompaña a veces el verraco o jabalí. Mas era la liebre la que reproducían con mil amores los imagineros hispanos. De tal suerte que se puede seguir la evolución de su representación desde Numancia y los marfiles cordobeses hasta nuestros días en que decora fielmente y con posturas parecidas a las antiguas la verde cerámica de Puente del Arzobispo.

Se puede concluir con la siguiente observación: Existe una solución de continuidad en la evolución de la primera parte del arte andaluz; es decir, desde el siglo V en que adquiere rasgos definitivos hasta la mitad del siglo IX en el sur de España y hasta fines del X en el norte. Logrará apreciar el historiador este proceso insensible, cuando mentalmente haya rellenado los huecos existentes en los testimonios arqueológicos, entre los que gozan de un carácter noble y las pequeñas iglesias rústicas. Se encontrará entonces en condiciones para establecer las relaciones que enlazan monumentos desaparecidos, similares a los de Ravena, como Santa Eulalia de Mérida y el templo primitivo de Córdoba, que poseen todos el mismo estilo y suntuosidad, con los diversos monumentos religiosos desparramados por las campiñas. Pues un mismo espíritu, una misma llamarada han inspirado a los artistas que han creado estas obras a primera vista dispares, mas unidas por los mismos principios artísticos y arquitectónicos. Es en el siglo IX cuando por causas extrañas al ambiente peninsular se acelera la evolución del arte andaluz, con lo cual se transforma la escuela ibero-andaluza en arábigo-andaluza. No se ha realizado esta modificación de un modo brusco; ha requerido la acción y el transcurso de varios siglos. Era la consecuencia del impacto causado en la sociedad por la crisis revolucionaria del siglo VIII. Desde este momento el movimiento iconoclasta que abrasaba Constantinopla se identifica más y más con la idea unitaria que se ha impuesto en los campos de batalla. Los principios figurativos que eran empleados por los trinitarios fueron rechazados por las doctrinas dominantes; pero consiguieron mantenerse en el norte de España, feudo de los cris-

tianos, de modo más o menos inconsciente, desde donde resurgirían con esplendor en el arte románico.

El movimiento iconoclasta

Goza la iconoclastia de larga tradición en España. Se emparenta con la primitiva propagación del judaísmo. Como lo hemos expuesto anteriormente, la influencia judía en el país ha debido de ser muy grande en los primeros siglos de la era cristiana. Era ésta iconoclasta. «*No harás ninguna imagen esculpida, nada que se parezca a lo que está arriba en los cielos o en la tierra aquí abajo, o en las aguas debajo de la tierra*» (Exodo XX, I, 8). Explican esta influencia y esta enseñanza la iconoclastia del Concilio de Elvira: «*Decidimos que en las iglesias no debe haber pinturas, para que aquello que se adora y reverencia no sea retratado en las paredes*» (canon XXXVI). Obsesos los obispos por la competición y rivalidad que les enfrentaban con los judíos, han aceptado el mandato bíblico, o bien para restar armas a la idolatría, o bien porque impresionados por la autoridad del texto sagrado no se atrevían a contradecirlo. En cualquier caso el impacto iconoclasta ha intervenido en la evolución del arte andaluz, cristiano o musulmán; lo que ha desconcertado muchas veces a los historiadores que no habían establecido con anterioridad la divergencia de las ideas que iba a dividir a la sociedad hispana.

Se requería poseer el hilo de Ariadna para orientarse en este laberinto de conceptos contradictorios. Se manifestaban en los dominios del arte con tal exuberancia de formas diferentes que han desconcertado a todos los historiadores. «*Ninguna repetición de formas,* observa Torres Balbás en un estudio sobre la arquitectura en tiempos de los reyes godos, *sino una gran riqueza de soluciones*» [365]. Pues existe un hervidero creador que precede a la aparición de una nueva civilización. En este crisol compuso el movimiento iconoclasta con el gnóstico un fondo sobre el cual destacarían las acciones dominantes y recesivas, propias de las dos ideas-fuerza que iban a dividir a los españoles en el curso de la Edad Media. Partidarios de una iconografía sacra se manifestaron los trinitarios, los unitarios defendían la iconoclastia. Pero esta división, tajada en ángulos rectos y perfectamente definidos, sólo aparecerá con términos definitivos a fines del siglo XI. De aquí en adelante emprendieron su acción en el norte los monjes de Cluny y, en el sur, se impuso la reacción almoravide. En los siglos anteriores no estaban determinadas las posiciones de modo tan rígido. Se expandía una alegre confusión en los espíritus. El hecho cuajó insen-

siblemente. Poco a poco, con el curso de los años, lograron ambos polos atraer a su campo los conceptos secundarios y por fin resolver el problema de las representaciones artísticas.

Hasta el siglo VIII no parece que los principios figurativos o iconoclastas pudieran ser identificados con una secta o una religión entonces imperante, salvo el judaísmo. Como había el Concilio de Elvira prohibido la representación de imágenes en las iglesias, se podría suponer que hubiera impuesto la iconoclastia en el ambiente cristiano. Se conserva la documentación requerida para saber que fue desobedecida esta orden en los mismos años posteriores a la celebración del concilio, muestra de la desorientación de las ideas en aquellos tiempos... En numerosas iglesias —las más célebres— fueron revestidos sus lienzos con frescos o mosaicos que representaban temas bíblicos. La decisión de los obispos de Elvira había aumentado la confusión ya existente en los espíritus. Por otra parte, por mucho tiempo fueron partidarios los unitarios de la representación figurativa en el arte. Así ocurría en Oriente en donde, según Bréhier, «*las mismas sectas heréticas, maniqueas, arrianas, jacobitas, admitían la iconografía sacra*» [366]. Tenemos de este aserto la confirmación en Quintanilla que representa el punto de vista gnóstico. Sucedía lo mismo con los arrianos. La existencia de iglesias arrianas en España al final del siglo VI es indiscutible. El III Concilio de Toledo las menciona en su canon noveno: «*Se establece que las iglesias que fueron antes arrianas y ahora son católicas pertenezcan con sus cosas al obispo a quien corresponde el territorio diocesano en el cual se hallan edificadas*». ¿Cuáles eran sus caracteres artísticos? No tenemos medios que nos permitan determinarlos. En Ravena los monumentos arrianos de la misma época están adornados con figuras. Se distinguen de los católicos por detalles insignificantes. Debía de ocurrir lo mismo en España, en que estas construcciones, edificadas, pagadas o subvencionadas por el monarca y la aristocracia goda, poseían un carácter suntuario lo mismo que en la ciudad del Adriático. En estas condiciones es de suponer que no debían de existir grandes diferencias artísticas entre los dos tipos de iglesias, pues la transición del culto se llevó a cabo con toda simplicidad. Mas, con la proximidad del siglo VIII, con la subversión de las ideas dominantes en gran parte de las naciones mediterráneas, la discusión iconoclasta de nuevo fue planteada. Dividió el cisma a los cristianos.

No solamente partió en dos la crisis revolucionaria, en unitarios y en trinitarios, a las masas de las regiones afectadas. Tan grande fue la conmoción en los espíritus que el revuelo iconoclasta fraccionó a los mismos trinitarios en dos bandos enfrentados, como ocurrió en

FUNDACION JUAN MARCH EX-LIBRIS

Constantinopla en donde se hicieron una guerra despiadada. No podía sustraerse España a tan magno terremoto. Habiendo fracasado el Estado teocrático ortodoxo, no pudo imponer Toledo un principio uniforme para toda la nación, como al fin logró hacerlo el *basileus*. Por esto se dibuja en los siglos anteriores a la guerra civil una gran divergencia. Los partidarios del unitarismo en fechas anteriores a la abjuración de Recaredo son ya partidarios de la iconoclastia, cuando los trinitarios ortodoxos adornan sus iglesias con figuras sacras. De aquí el contraste tan notable entre el templo primitivo de Córdoba y San Pedro de la Nave.

Con la victoria de los unitarios se debilita la savia creadora en los cristianos, mientras que en el sur de la península empieza a transformarse el arte ibero-andaluz.

Quedan reducidos al silencio los partidarios de la iconografía en el norte de España. Nada parecido a Quintanilla o a San Pedro de la Nave se encuentra en los monumentos que se han conservado del IX o del X, en que las esculturas componen el complemento de la misma función del templo, fuera ortodoxo o heterodoxo. Existe una excepción, un lienzo torpemente labrado, acaso de reempleo, con siluetas de personajes, que se halla en San Cebrián de Mazote, basílica fechada a principios del siglo X. En violento contraste con los monumentos cristianos anteriores, los de este siglo son iconoclastas. Los maestros de obra y sus artistas no han sabido oponerse a la oleada llegada del sur unitario que arrebata a la península entera.

Con sencillez reproduce la escuela ibero-andaluza entre los cristianos del norte, acaso con algunas novedades de alcance menor, los modelos anteriores a la guerra civil. Construyen modestas obras maestras de limitadas proporciones que nos emocionan por su gusto exquisito, como en Santiago de Peñalba que mantiene aún con pureza suma la tradición de la piedra tallada, o como en San Miguel de la Escalada que reproduce técnicas y concepciones cordobesas, pero que pertenecen a las esencias del arte andaluz. Sin embargo, no debe uno ilusionarse. Con su gracia y su encanto estas obras son meras repeticiones. La savia creadora se ha agotado. La escuela ibero-andaluza en su ramal perdido por las provincias norteñas no adelanta. Está condenada. Pero conserva oculta en el inconsciente colectivo la tradición de las técnicas anteriores: la construcción de bóvedas y de cúpulas, el labrado de la piedra, ciertos principios de edificación, la escultura de bajorrelieves y de capiteles, o de adornos vegetales y zoológicos, o de temas bíblicos, las sutilezas del pintar al fresco... Nada sabemos de estas manifestaciones en fechas tan tardías; pero, cuando surgió un nuevo renacer en el dominio pirenaico, quedaban aún en aquellos lugares maestros

idóneos que aportaron sus conocimientos técnicos a la formación de un nuevo estilo. La escuela ibero-andaluza renacería en metamorfosis distinta a la del sur, en el arte románico pirenaico.

Si se establece la curva evolutiva del arte andaluz, aparece que en el siglo VIII se desprende un ramal del movimiento iconoclasta que irrumpe en el norte cristiano. Acabará en un callejón sin salida. De modo opuesto los vencedores unitarios dirigen la acción de la escuela ibero-andaluza hacia nuevas creaciones. Era incapaz el arte de los cristianos nórdicos de discurrir nuevas formas. En los musulmanes del sur una gran efervescencia iba a producir una masa de conceptos originales en todos los órdenes del pensamiento. Una civilización desconocida estaba en trance de florecer.

ESCUELA ARABIGO-ANDALUZA

Para comprender la evolución del arte andaluz es preciso poseer la clave que determina la transición entre sus dos escuelas: el papel desempeñado por la Mezquita de Córdoba cuyo templo primitivo se transforma en casa de oración para los musulmanes. Era difícil que los eruditos pudieran distinguir y apreciar esta transformación. Como se había creído que este templo había sido concebido y construido de arriba abajo por los árabes, se erguía solitario como el solo monumento suntuoso existente en su tiempo. El hecho no era extraño, pues era el fruto de la invasión, su genio y estructura exóticos. En la ignorancia de estos tiempos oscuros, en lugar de apuntar su parentesco con las iglesias cristianas anteriores al siglo VIII, sobre todo con San Vitale de Ravena, se le había afiliado sin saberse cómo ni por qué con un Oriente lejano y fabuloso. Por otra parte, no sólo desconocían los historiadores la supuesta filogenia de este monumento en Asia en donde nada parecido existía por aquellas fechas, sino que ignoraban también, por lo menos *de visu,* las obras maestras de la escuela ibero-andaluza. Ayunos en cuanto a su importancia y calidad habían sido incapaces de sugerir a los especialistas ningún horizonte nuevo. Acumulaban éstos pacientemente materiales por ellos descubiertos sin darse cuenta de que las deducciones que se inferían de sus trabajos no se ajustaban con las enseñanzas de la historia clásica. Por otra parte la iconoclastia del templo primitivo de Córdoba y la extraña disposición de sus columnas habían acabado por desconcertarles.

En verdad habían observado Gómez Moreno y los especialistas contemporáneos que la gran mayoría de las basílicas cristianas de la Alta Edad Media española pertenecían a una concepción iconoclasta

del arte. No era el único el templo de Córdoba en poseer este carácter. En realidad, algunas de estas iglesias que nos parecen hoy día iconoclastas en su tiempo no lo eran. Las pinturas o los mosaicos que revestían sus paredes en algunos casos habían sido arrancados o destruidos por la pasión, como ocurrió en tiempos de la Reforma con muchos monumentos góticos. Sin embargo, un testigo importante confirmaba la importancia de la oleada iconoclasta entre los cristianos: San Miguel de la Escalada. No solamente destacaba este aliento de modo impresionante, con la desnudez de sus columnas y la decoración geométrica de sus lienzos esculpidos, sino también por sus orígenes cordobeses. Construido a principios del siglo X, antes de la tercera ampliación de la Mezquita de Córdoba que sitúa la escuela arábigo-andaluza en sus líneas ya clásicas, constituía en el norte de España un modelo que permitiría nuevas concepciones. Se desenvolvieron éstas en otros lugares, porque desde entonces en adelante fue atraído el norte de la península al radio de acción de la nueva cultura cristiana. Mas esta acción posterior no implica la existencia indubitable del testigo y el hecho de su representación. No se trata de un puesto de vanguardia situado en la frontera, casi en tierras del enemigo. Ha sido edificado San Miguel en la capital de un reino cristiano y en condiciones que demuestran la existencia de un criterio artístico imperante en la mayor parte del territorio hispánico. Nos parece también único este monumento en nuestros días, así como el templo cordobés. Mas en su tiempo era similar a numerosos monasterios y mezquitas diseminados por todo el país. Su soledad y la extrañeza que producen al visitante sólo se deben a la desaparición de sus hermanos, fueran trinitarios o unitarios; y al posterior desenvolvimiento del arte cristiano por otros derroteros [367].

En la confusión de ideas que acompaña siempre a los años revolucionarios, se dividía efectivamente la escuela ibero-andaluza en dos ramas, según que aceptasen o no los creadores de sus obras de arte la representación de seres vivientes en lo sacro o en lo profano; pero estas divergencias eran secundarias, no implicaban escisión alguna en la evolución de un estilo que para todos era el mismo. Seguiría su proceso el arte andaluz con la escuela arábigo-andaluza, la misma ejecución se impondría en las tres sociedades religiosas que entonces vivían en España, sometidas a su radio de acción. Por esta razón, Santa María, la blanca sinagoga del Toledo del siglo XIII, lo mismo hubiera podido ser concebida y construida en sus líneas generales para iglesia cristiana como para mezquita, como lo ha observado Elie Lambert. Eran empleados para construir estas tres clases de monumentos religiosos los mismos arquitectos, artistas y obreros. Las poblaciones de

creencias distintas estaban sometidas a las mismas líneas de fuerza; diríamos hoy día a la misma moda. En resumidas cuentas, San Miguel de la Escalada pertenecía a la misma filogenia que San Juan de Baños; lo que les diferenciaba era el paso de tres siglos, en los cuales habían sucedido muchas cosas y habían insensiblemente evolucionado las ideas estéticas y el gusto de las gentes.

Desde nuestra actual perspectiva, es decir, por el hecho de nuestro conocimiento de la historia —escollo que puede entorpecer grandemente la comprensión de una época es el saber de un futuro que ignoraban los actores del drama— se advierte la existencia de dos criterios en la mente de los constructores de San Pedro de la Nave (siglo VII) y de San Miguel de la Escalada (siglo X). Coinciden con dos concepciones del arte que determinarán la estética de dos civilizaciones opuestas. Pero, si nos metemos en el espíritu y en la carne de estos arquitectos, maestros de obra, tallistas y artistas que los han edificado, se aprecia inmediatamente el impacto de la crisis revolucionaria. En el hervor del trabajo aportaba cada cual su concurso según su leal saber y entender, sin preocuparse ni del vecino, ni del porvenir. Mas apreciaba el historiador su acción en el devenir de la vida. Entonces asomaba maliciosamente la sonrisa a sus labios; pues por ironía del complejo de la existencia San Pedro de la Nave, la fuente acaso la más importante del futuro arte románico, había sido levantado en un lugar que por mucho tiempo estaría dominado por el Islam, mientras que San Miguel de la Escalada, que apunta ya la escuela arábigo-andaluza, ha sido construido en la vecindad de la capital de la España cristiana.

En su ingenuidad sublime nos maravilla San Pedro de la Nave con sus capiteles, tanto más que descubre en ellos el visitante las perspectivas futuras del arte románico. San Miguel para el no advertido es motivo de extrañeza. Si no se sitúa esta basílica en un punto de transición entre las dos escuelas del arte andaluz, conduce su presencia en la historia del arte a un callejón sin salida; asimismo la capilla de San Fernando, joya del estilo llamado mudéjar en la Mezquita de Córdoba. Mas resulta algo deficiente esta comparación. Pues en el XIV se encontraba del todo agotada la escuela arábigo-andaluza, mientras que en el X gozaba con la juventud de su mayor vitalidad. Se desprende una enseñanza de este nuestro paralelo: Contrariamente a los manuales de historia, no se hallaba en el siglo X España dividida desde un punto de vista intelectual, y por tanto artístico, en dos campos irreductibles. La frontera física que separaba a los árabes, léase los musulmanes, de los cristianos era una abstracción concebida en los tiempos modernos. Los trinitarios y los partidarios del unitarismo, los iconoclastas y los imagineros no han podido en su tiempo identificarse

con un estilo particular que les hubiera permitido edificar los templos de su fe. Confirmaba así la historia del arte —y no podía ser de otra manera— la evolución de las ideas que hemos anteriormente analizado.

Desde el siglo X prosigue su evolución el arte andaluz por obra de la escuela arábigo-andaluza que se afianza con la tercera ampliación de la Mezquita de Córdoba (961-966). Conserva los caracteres artísticos y arquitectónicos anteriormente adquiridos, aunque son abandonados algunos elementos en provecho de otros que se ponen de moda. Así, el arco de medio punto y lobulado rivaliza con el de herradura. Algunas reminiscencias de la tradición que pertenecen a la cultura romana, reaparecen para gran admiración del arqueólogo. Se manifiesta así, tras una influencia oriental en ciertos motivos decorativos, la estructura de obras similares construidas, por ejemplo, por los emperadores romanos en los palacios de la Alhambra (Gómez Moreno). Ocurre lo mismo con el patio andaluz, el *atrium* adaptado a nuevas necesidades. En realidad, se renueva el arte andaluz más por el contacto con ideas intelectuales y religiosas extrañas a la península, que por conceptos propiamente artísticos. Se reducen éstos a la edificación de cúpulas nervadas —si en verdad son oriundas de Oriente—, a las decoraciones en forma de estalactitas y a ciertas artes industriales. Mas estas aportaciones diversas no han sumergido la península en brutal alud. Se escalonan a lo largo de numerosos siglos. Con facilidad puede reconocer el historiador las fechas de sus apariciones sucesivas.

En 855, con la segunda ampliación de la Mezquita de Córdoba, empieza la escuela arábigo-andaluza a adquirir formas definidas. Se transforma el templo en mezquita, como lo estudiaremos en el capítulo próximo. Es esta obra el fruto de recientes emociones religiosas alentadas por nuevos conceptos llegados de Oriente. Se establece así un clima que facilitará la creación de líneas artísticas y arquitectónicas particulares. Ahora bien, a principios del siglo IX no aporta el Oriente asiático nada de original. No puede ser de otra manera ya que por estas fechas «*el arte musulmán no ha completamente alcanzado su personalidad. Puede simular una florescencia tardía del genio de los pueblos vencidos... Crecido al contacto con dos mundos, el mediterráneo y el asiático, le ha revelado el primero el arte helenístico y el segundo el arte iraniano*» (Georges Marçais).

La cabalgada de Alejandro por Asia Occidental había permitido la lenta fusión de elementos pertenecientes a estos dos mundos de formas y de concepciones artísticas; mas necesitarán un tiempo considerable para florecer en una unidad creadora: el arte musulmán. Influirá ciertamente en el arte hispánico por imposición de rígidos

conceptos religiosos, pero se aprecia su impacto a partir del XII con el Imperio Almohade. En el tiempo objeto de este estudio no había logrado esta personalidad rasgos definitivos. Por el contrario, había acabado el arte bizantino el ciclo de su evolución empezado con la tradición helenística. Los grandes monumentos del siglo de Justiniano habían perfeccionado este proceso; Santa Sofía, convertida en el modelo por todos imitados. Por esto no era en España el arte bizantino ninguna novedad en estos años de transición que ahora nos interesan. No puede la política desviar el curso de las ideas. Abd al Ramán III había modificado la política de su antecesor del mismo apellido, acercándose a Constantinopla en detrimento de Bagdad; lo que le permitió el concurso de artistas bizantinos en la decoración de las obras de la Mezquita de Córdoba que se emprendieron en el siglo. Nada más. No significaba esto ninguna revolución en los dominios del arte. Los mismos principios, extranjeros y autóctonos, cuya simbiosis remontaba por lo menos al siglo IV, proseguían su desarrollo y evolución en un ambiente tradicional.

Observemos, por ejemplo, la decoración de los objetos de marfil. Se conservan en los museos unos treinta ejemplares que pertenecen al siglo X. Todos los motivos cincelados están constituidos por animales autóctonos o africanos, salvo acaso las gacelas. Eran conocidos ya de la escuela ibero-andaluza. Se puede decir otro tanto de los mosaicos. Los del mirhab de la mezquita cordobesa, que han sido construidos por artífices bizantinos, extrañan al visitante mal informado equivocado por el prejuicio. Si se aparta su fondo áureo, fruto acaso de una nueva técnica, no eran para los hispanos nada sorprendentes. Los mosaicos romanos, muchos de ellos notables, están diseminados por toda la península. En tiempos de los reyes godos se empleaban para la decoración suntuosa de las iglesias y de los palacios. Como ignoramos por ausencia de una adecuada documentación la de los monumentos cristianos en Andalucía nos enseñan los de Córdoba con qué simplicidad se combinaba su factura en perfecta unidad con las obras maestras de aquel tiempo, cualquiera que fuera su ideología.

La contrarreforma del siglo XI se distingue cierto por concepciones propias, pero sus raíces remontaban a tiempos muy anteriores. Se acentuaba la iconoclastia, pero las formas que substituían a los modelos figurativos habían sido ya empleadas en los años de la revolución del VIII. Los almocárabes y los dibujos geométricos ocupan el lugar de las flores y de los pajaritos. Se emplea menos el mármol. El yeso cincelado o modelado resulta más ventajoso por la mayor facilidad de su laboreo y por su menor coste. Los dueños de los palacios de la Alhambra no tenían ni el poder, ni la riqueza del cons-

tructor de Medina Azahara. Por la misma razón se emplea el ladrillo en lugar de la piedra tallada. Están ornamentados los minaretes con adornos en barro cocido formando atauriques en relieve. Se empieza a construir cúpulas nervadas. Les dan ciertos autores un origen iraniano; pero las de Córdoba y de Toledo cuya fecha del X es indiscutible, son más antiguas que las orientales que hoy día se conocen. Es posible que tengan las hispanas y las iranianas un antepasado común bizantino, cuyos testimonios hubieran desaparecido. Con el siglo XIII aparecen las estalactitas, directamente emparentadas con el Irán. Ocupan un lugar importante en los palacios granadinos que pertenecen al siglo XIV. De todo ello se desprende una conclusión: Como ya había ocurrido con la escuela ibero-andaluza, la arábigo-andaluza se ha desarrollado del IX al XV siguiendo un mismo proceso de evolución; es decir, con un mismo desarrollo de continuidad, sin hiatus, ni ruptura alguna. Los rasgos principales que la caracterizan son:

La iconoclastia

No se conocen pinturas. Con la segunda ampliación de la Mezquita de Córdoba se inicia una reacción en contra de la feroz intransigencia que impuso la revolución del VIII. Puede comparar el visitante su ornamentación floral con la estricta sobriedad del templo primitivo. Se acentuará este liberalismo en las formas a lo largo del siglo X. Los bajorrelieves y el marfil reproducirán los motivos de la escuela ibero-andaluza. Basta con cotejar los temas de la arqueta de Pamplona con sus modelos vegetales y zoológicos de Quintanilla. Aparecerán el califa y sus íntimos cortesanos descansando en el jardín, oyendo a sus músicos y bebiendo, cazando con el halcón en el puño o montados en pie de guerra para el combate. Con la contrarreforma se vuelve intransigente la imposición iconoclasta. No se conocen desde entonces representaciones sacras. De aquí en adelante se prohibirán las representaciones humanas y de animales. Se substituirán los temas vegetales por almocárabes abstractos. Se prolongará esta prohibición hasta el siglo XIV en que los reyes de Granada en algo se emanciparán de esta tutela reaccionaria. Se acordarán los artistas de las glorias del califato. Los toscos leones de la Alhambra en su reempleo muestran que a pesar de todo se mantenía velada una tradición [368].

La arquitectura

Se distingue la escuela arábigo-andaluza por ciertos principios en la construcción que no se encuentran en los monumentos anteriores. Se trata de la cúpula nervada y del empleo del arco lobulado. No desplaza en un principio al arco de herradura, como lo hace el de medio punto por los mismos años en el románico pirenaico. Le hace competencia sin otras pretensiones. Puede observarlo el visitante en la tercera ampliación de la Mezquita de Córdoba. Alcanza entonces el arco de herradura su mayor exuberancia. Se vuelve barroco. Se le tuerce en curva exageradamente acentuada; se le adorna con festones; se le despedaza en lóbulos varios; se le quiebra en lo más alto; se le reviste con cerámicas de vivos colores. Lo mismo se modula el arco lobulado que adquiere entonces formas inverosímiles: arco festonado, arco polilobulado, arco estalactítico. Para fines del XII ya casi no se emplea el arco de herradura. Ha pasado de moda.

La decoración

Posee la escuela arábigo-andaluza una decoración propia compuesta en particular por una epigrafía, una flora y unos almocárabes genuinos. En las primeras ampliaciones de la Mezquita de Córdoba, inscripciones en escritura cúfica, compuestas por letras majestuosas y bellísimas, aparecen en las paredes reproduciendo versos del Corán. Se han fundido de tal suerte en el ambiente general que sobrias o floridas, constituyen uno de los principios ornamentales de la segunda época del arte andaluz. Se deslizará en el gótico y de la piedra tallada pasará a los tapices hispanos y del Renacimiento en que el latín o el castellano suplantarán al árabe. Lo mismo ocurre con el alfiz, encuadrando arcos que sufrirán su propio proceso de evolución. Simple en un principio se complicará más tarde con formas barrocas para luego ser también imitado por el arte cristiano. Se encuentran en Córdoba, en la Mezquita y en Medina Azahara, lienzos de mármol deliciosamente esculpidos con una flora delicada por donde trepan pajarillos, temas directamente inspirados en miniaturas persas. Mas con la Contrarreforma zahariana desaparece esta decoración encantadora. La seca geometría de los almocárabes adquirirá con el tiempo formas más enrevesadas sin por ello ser más bellas.

Permite este breve bosquejo de las manifestaciones artísticas de la Edad Media en la mayor parte de la península una deducción de capital importancia: Poseen los monumentos que no pertenecen al románico un conjunto de caracteres, artísticos y arquitectónicos, que componen un estilo propio determinado por el arco de herradura. Lo hemos llamado arte andaluz. Se puede seguir su evolución desde el siglo IV al XIV, fecha de los palacios de la Alhambra. Se ha realizado este proceso por obra de un solo principio de continuidad cuyas bases son elementos populares que se transparentaban ya en los iberos de Numancia, los cuales fueron afinados por la cultura romana.

Ha absorbido el arte andaluz influencias extranjeras. Las más importantes han sido los modelos helenísticos y bizantinos. En ellos está la verdadera aportación del Oriente mediterráneo a las actividades artísticas de los pueblos hispanos. En ningún momento conseguirán estas diversas oleadas de la moda desvirtuar la propia evolución del arte andaluz. Ejemplos patentes lo son los palacios granadinos que cierran este ciclo de tan sorprendentes creaciones. Podrá maravillarse el turista paseando por sus salas y jardines, admirando las decoraciones de estuco policromado. Si abre bien los ojos, si no se deja fascinar por los detalles, percibirá que la estructura fundamental de estos edificios pertenece a la tradición romana: el plan general, las torres cuadradas y macizas de las murallas, los salones añadidos los unos a los otros, los patios rectangulares (el *atrium*) con la disposición de las habitaciones en su derredor, los grandes maceteros, las fuentes, los juegos de agua, los canalones que cantan, los cipreses que por encima de los muros atalayan los alrededores... Nada de árabe, pues el nómada en el desierto vive bajo tiendas. La Alhambra es la obra final del arte andaluz, pertenece a la última civilización mediterránea y por consiguiente refleja el esfuerzo más refinado de su genio. Pues los elementos de su arte y de sus principios arquitectónicos están enraizados en las civilizaciones del Nilo, del Tíber y del Eufrates. Sus enseñanzas nos fueron transmitidas por Grecia, por Roma y por Bizancio. Fueron asimiladas y desarrolladas por las poblaciones locales que supieron crear un arte propio.

Se ha realizado la evolución de las escuelas andaluzas de modo casi insensible. Puede el visitante atravesar las distintas ampliaciones de la mezquita cordobesa, escalonadas en varios siglos, sin darse cuenta de que a medida que se dirige hacia el mirhab desde la entrada principal del Patio de los Naranjos, pasa de una a otra. Ninguna señal que le apunte el curso del tiempo. Sólo percibirá el entendido que a medida que adelanta en el sentido de la quibla se complican más

y más las formas, se enriquece la decoración de modo deslumbrante. En cuanto a nosotros, en posesión de la clave escondida en las piedras del templo primitivo, nos será posible descifrar su enigma y comprender el sentido de los acontecimientos que tuvieron lugar en España a principios del siglo VIII. El único testigo de estos tiempos oscurísimos nos habrá entregado su secreto.

14. *LA MEZQUITA DE CORDOBA*

La evolución del arte y la evolución de las ideas. Historia de la Mezquita de Córdoba según los autores clásicos. Dificultades existentes para tener datos seguros y precisos sobre el pasado del templo primitivo. Las dos enseñanzas que se pueden deducir de los textos árabes del siglo X.

El templo primitivo

Su existencia en el siglo VIII. Las enseñanzas de la arqueología. Su antigüedad. La probabilidad de su construcción en los siglos V o VI.

La hipótesis cristiana

La hipótesis musulmana

No posee ninguno de los caracteres que determinan una mezquita, ni mirhab, ni patio, ni minarete. Su disposición en profundidad. Paralelo entre la Mezquita de Córdoba y la de Kairuán.

La hipótesis herética

Las hipótesis judía y arriana. La existencia de un culto arriano en Andalucía en el siglo IX. La probable construcción del templo primitivo en los siglos V o VI coincide con la expansión del arrianismo. La supremacía de la catedral de Córdoba sobre la de Toledo. Las basílicas latino-africanas. Las relaciones existentes entre las basílicas latino-africanas y el arrianismo. Nueva interpretación de la historia del templo primitivo de Córdoba.

Está constituida una cultura por un conjunto de ideas-fuerza que componen su íntima estructura. Lo que la distingue de otras que le pueden ser afines es el fruto producido por sus propios elementos,

autóctonos y herederos de una genuina tradición, los cuales son diariamente recreados por la actividad de una sociedad que vive en un cuadro geográfico determinado. En la gran mayoría de los casos pertenece a una construcción superior, una civilización, a la que está ligada por ideas generales de mayor envergadura que las florecidas en su ambiente local. Así, la cultura arábigo-andaluza ha producido manifestaciones artísticas que le son peculiares, una literatura que goza de un sello especial, una aportación considerable de descubrimientos y de trabajos científicos, una filosofía cuyo rasgo sobresaliente podría ser su racionalismo. Mas, por la lengua, por la religión, por un gran número de otras concepciones, pertenece a la civilización arábiga. Por estos mismos tiempos se han desarrollado en otras regiones estructuras similares, encuadradas en el mismo principio dominante, en Mesopotamia, en Irán, más allá del Indo. Componen este grupo de culturas, troqueladas todas ellas por un mismo sello característico, la civilización arábiga [369].

Si no está equivocada nuestra concepción, se encuentran entre ellas emparentadas todas las actividades de una sociedad en su esfuerzo de diaria creación, cuyo resultado más tarde incluirá el historiador en una cultura y en una civilización. Pues están en función las unas de las otras. Por consiguiente, la aparición de manifestaciones artísticas no podrá aislarse como tal hecho de la evolución de las ideas generales, que componen una estructura superior. Será entonces posible, cuando los testimonios conservados de una época sean suficientes, establecer una concordancia entre las más diversas ideas-fuerza. En una palabra, el arte y la evolución de una cultura se hallan tan íntimamente ligados, que debe ser factible, apoyándose en esta relación, reconstituir un eslabón histórico para llenar una laguna en los textos. Puede ser este método de gran utilidad en los tiempos oscuros como el siglo VIII, cuando en razón de una gigantesca subversión faltan los escritos literarios y escasean los testimonios arqueológicos.

En el curso de la competición que ha dividido en la Edad Media a los partidarios del unitarismo y de la Trinidad, después de una larga confusión que alcanza en el siglo VIII su punto culminante, se endurecen los dos partidos rivales en posiciones extremas y, por lo que ahora nos interesa, a propósito de ciertos principios estéticos. Se vuelven ferozmente inoclastas los primeros; después de un momento de indecisión se convierten los segundos en los animadores de la figuración sacra.

Era la iconoclastia la consecuencia del esfuerzo de los unitarios para destruir los antiguos panteones griegos y latinos y para vencer la oposición de los idólatras en general. En ellos incluían a los tri-

teístas, es decir, a los cristianos partidarios de la Trinidad. Defendían éstos la figuración sacra, pues suponían que era más fácil impresionar a las masas con obras de arte, como lo enseñaban una experiencia y una tradición milenaria en los pueblos indoeuropeos. Desde un punto de vista artístico, eran en aquellos tiempos conservadores los trinitarios, mientras que los unitarios forjadores de una nueva civilización eran entonces considerados como verdaderos revolucionarios. Esto explica por qué las manifestaciones artísticas en España como en otras partes no podían emanciparse de la evolución general de las ideas. Por consiguiente, consiste el problema para nosotros en averiguar si es posible discernir su impacto en el solo monumento del siglo VIII que ha llegado hasta nosotros sin ser desfigurado: la Mezquita de Córdoba.

En otros términos, se plantea la cuestión de la manera siguiente:

Si constituye la Mezquita de Córdoba un factor de transición entre la escuela ibero-andaluza y la arábigo-andaluza, en una palabra, si se convierte en la piedra clave de la evolución del arte andaluz entre el siglo VI y el X, ¿no se podría apreciar en virtud de la concordancia existente entre todos los elementos componentes de una cultura, el papel desempeñado por este monumento como testigo de la evolución de las ideas religiosas? Si fuera posible reconocer en su configuración los diversos puntos de la curva evolutiva existente entre el sincretismo arriano, un estado de opinión premusulmán y una verdadera concepción del Islam, se esclarecería inmediatamente el enigma de la Mezquita de Córdoba.

Para adelantar en esta vía se impone una condición. Es menester, de acuerdo con los trabajos y los descubrimientos más recientes, conocer su historia, por otra parte muy oscura, nebulosidad que se explica con facilidad; pues ha sido transformado este monumento en el siglo VIII, en una época en que nuestros conocimientos acerca de los acontecimientos ocurridos son escasísimos. Como si fuera esto poco, los testimonios literarios que se conservan acerca de la historia de su construcción pertenecen a los siglos X y XI. Pocas o ninguna noticia dan acerca del templo primitivo que forma el núcleo de la mezquita. Reflejan simplemente y con la ingenuidad propia de aquellos años el complejo que había permitido la transición de las ideas. Los muros de esta extraordinaria casa de oraciones habían pues conocido con todo su realismo la larga peripecia del drama religioso; mas inmovilizados por el estupor mudos se habían quedado. Bastaba, sin embargo, con acariciarles e interrogarles con objetividad para que acabaran por confesar algunos recuerdos de tan lejanos tiempos.

En el estado actual de los conocimientos se puede reducir la historia de la mezquita a los datos siguientes:

1. Contrariamente a la tradición, no parece que haya existido sobre su emplazamiento una construcción importante antigua, sea un templo romano, sea una iglesia paleocristiana [370].

2. En el siglo VI, época en que el sur de España y Levante pertenecen al imperio de Justiniano, se edifica sobre el actual emplazamiento de la mezquita una iglesia. Sus dimensiones son las mismas que las del templo primitivo cuya edificación ha sido atribuida a Abd al Ramán I. Según los cronistas árabes muy posteriores a estas fechas estaba la iglesia dedicada a San Vicente.

3. Según estos mismos autores, Abd al Ramán, el Emigrado, había construido hacia 786 la mezquita primitiva, compuesta por nueve naves, separadas por ocho filas de columnas dispuestas de cuatro en cuatro en una profundidad de doce travesías [371]. La nave central es más ancha que las otras. ¿Había poseído esta primitiva mezquita un patio? Unánimes están los autores: Se ha construido la mezquita en un año, de 785 a 786.

4. Al final del siglo VIII erige Hixem I el primer minarete.

5. Abd al Ramán II emprende en 833 la ampliación de la mezquita, sin modificar su interna disposición; es decir, sin estropear el esbozo del bosque de columnas ya existente. Lo ensanchó al contrario añadiendo dos naves suplementarias a las extremidades este y oeste del templo primitivo. Profundizó el conjunto prolongando las naves hacia el sur con ocho nuevas travesías. Levantó un mirhab al final de la nave principal cuyas columnas se conservan y engrandeció el patio o lo fabricó de nueva planta.

6. Murió Abd al Ramán II sin haber visto el fin de las obras emprendidas. Fueron terminadas por su hijo en 855.

7. Ensancha Abd al Ramán III hasta el actual límite norte el Patio de los Naranjos. Construye un minarete más suntuoso que el eregido por su predecesor Hixem I, cuya mayor parte de acuerdo con las investigaciones efectuadas por Félix Hernández se encuentran en su interior, actualmente dedicado a campanile cristiano.

8. En 961, empieza Al Hakán II la segunda ampliación de la sala hipóstila. Se prolongó en 95 codos, o sea poco más o menos 50 metros en la dirección sureste, en donde fue edificado un nuevo

mirhab al final de la nave central. Emprendió el Califa una gran innovación. Fueron construidas cúpulas nervadas en la nave principal y en las dos laterales anteriores al mirhab. Se revistieron sus muros con lienzos de mármol esculpidos y con mosaicos. Fueron enviados éstos desde Constantinopla por Nicéforo Focas con los artífices requeridos para su montaje.

9. En 977, por razones de prestigio agrandó de nuevo la sala hipóstila Almanzor. Ocho nuevas naves fueron construidas en la parte este. De este modo adquirió la mezquita su disposición definitiva.

10. El 29 de junio de 1236 entró en Córdoba Fernando III, rey de Castilla. Fue transformada la mezquita en iglesia cristiana sin graves mutilaciones.

11. En el siglo XIV fue adaptada una travesía para que sirviera de coro a los canónigos. Es la capilla de Villaviciosa, cuyo estilo «mudéjar» representa el punto final de la evolución del arte andaluz.

12. En 1523, Carlos V, mal informado, mandó desfigurar la mezquita haciendo construir en mitad del bosque de columnas una iglesia de estilo renacentista.

Ha sido establecido este esquema de la historia de la mezquita de acuerdo con las noticias que nos han transmitido los escritores árabes del siglo X, el más importante de los cuales ha sido Al Rasis. Mas no poseemos los textos originales. Tenemos conocimiento de los mismos por citas hechas por historiadores posteriores. En esas condiciones lo que se nos dice suscita grandes recelos. Concordantes con las empresas llevadas a cabo por los califas y Almanzor, despiertan desconfianza en cuanto tratan de los orígenes del monumento, pues no se conservan escritos contemporáneos para confrontar estas fuentes diversas. Ha confirmado la arqueología los datos que nos han suministrado acerca de la obra de Abd al Ramán II. Mas las noticias referentes al siglo VIII que se pueden espigar en estos manuscritos son en su mayor parte legendarias. Cuentan, por ejemplo, los cronistas árabes que después de la conquista de España había sido dividida la iglesia principal de Córdoba en dos partes para que pudieran albergar los dos cultos, el cristiano y el musulmán. Algo parecido había sido anteriormente contado de la iglesia de Damasco, más tarde convertida en mezquita. No sabemos con certeza lo que allí ocurrió, mas traspuesto el modelo a Córdoba en otras circunstancias de tiempo y de

lugar, no podía el hecho resultar más inverosímil. Mal se conciben unos cristianos recientemente conquistados y aherrojados por un enemigo extranjero y exótico que estuvieran dispuestos a oír misa en un edificio en que pared por en medio podían oír los loores a Mahoma y viceversa. ¿Puede imaginarse una torre en donde se mezclaran las llamadas de las campanas con las voces de los almuédanos? Si hubiera sido así, tan violento contraste hubiera impresionado a los autores de la Escuela de Córdoba. Hubieran referido el hecho en sus obras, escritas precisamente para refutar la herejía, que no era otra que el Islam. Nada en ellas recuerda esta tolerante promiscuidad. Esta «historieta», como las llamaba Dozy, pertenece al ramillete de los anécdotas que han sido difundidas en España en el siglo IX y cuyo origen es egipcio [372].

Tan oscura y enigmática es la historia de la Mezquita de Córdoba en los siglos anteriores como los acontecimientos políticos que ocurrieron en el VIII. No podía ser de otra manera dada la pantalla que se interponía entre la mentalidad revolucionaria de estos tiempos revueltos y la del X en que habían sido escritos los textos mencionados. En estas condiciones sólo nos aportan los manuscritos árabes un concurso muy secundario; pues son precisamente los orígenes del templo primitivo y su transformación en mezquita lo que interesa a nuestra síntesis. Por fortuna los trabajos de los arqueólogos son mucho más interesantes; en particular los estudios de Gómez Moreno sobre la iglesia primitiva y las búsquedas emprendidas bajo el suelo de la mezquita por su conservador Félix Hernández. Nos facilitan estas enseñanzas unos datos seguros y precisos que podemos ahora encuadrar en el contexto histórico establecido en las páginas anteriores.

Sin embargo, antes de emprender el análisis de la historia del templo primitivo, conviene destacar en los textos árabes del siglo X dos noticias. Son producto de la tradición existente en esta época acerca de los orígenes de la mezquita. Como en otros casos análogos han sido deformados estos recuerdos por la erosión de los tiempos y las habladurías de las gentes. Desde luego habían oído los cronistas un mismo son. Para alcanzar la pureza del original, había que despojarlo de cualquier resonancia posterior.

A. Afirman los autores árabes que destrozaron los invasores todas las iglesias cristianas, cuando fue asaltada la ciudad de Córdoba en 711. Se salvó una sola: la basílica dedicada a San Vicente en cuyas paredes fue proclamado emir Abd al Ramán, el Emigrado, en 756. Mas conocemos los nombres de siete iglesias cristianas que en la primera parte del siglo IX estaban destinadas en Córdoba al culto cristiano. ¿Habían sido construidas posteriormente? No es pro-

bable. Nos describe en estos años Alvaro el abandono en que se encontraban los templos de esta ciudad. Este hecho era el resultado de un proceso que arrancaba desde años muy anteriores y que estaba en función de la expansión de la herejía y del retroceso sufrido por el cristianismo trinitario en el espíritu de las poblaciones. En estas condiciones parece improbable que hubieran sido edificadas nuevas iglesias, cuando era adversa la opinión mayoritaria y no gozarían los cristianos de los medios materiales requeridos. Eran pues más antiguas y la fecha de sus construcciones oscilaría entre los siglos VI y VII. Demuestra esta confrontación de textos la inexactitud de la tradición recogida por los cronistas que escribieron en árabe. Como ha ocurrido tantas veces habían oído campanas. Por una parte, no habían sido destruidas todas las iglesias en el curso de la invasión y de las guerras civiles posteriores, pues un cierto número con oratorios y monasterios existían en Córdoba y en sus alrededores a mediados del siglo IX [373]. Es posible que desaparecieran en el siglo X, mas no puede afirmarse el hecho de modo documental. De haber sido así, era la consecuencia de la agonía del cristianismo que acabaría por desaparecer en un medio hostil. Por otra parte, el acto de intolerancia que había derruido las iglesias cordobesas en el VIII, suponía un contraste por demás violento con la tolerancia manifestada en los mismos días en virtud de la cual se mantenían ambos cultos en un mismo monumento.

Si se descarta el carácter legendario de estos relatos, sobresale un hecho con claridad meridiana: Se había requerido un tiempo considerable —setenta y cinco años— para que la basílica de San Vicente hubiera sido definitivamente transformada en mezquita. De acuerdo con una tradición oscura se había llevado a cabo este acto en una fecha muy posterior a la de la pretendida invasión, contrariamente a lo que era lógico suponer. Parecería natural que hubieran convertido la basílica en mezquita los invasores, desde los primeros días de su entrada en la ciudad. Así lo hicieron en sentido contrario los cristianos en 1236 y Fernando III no esperó setenta y cinco años para establecer en el templo una verbena de pequeñas capillas. El error de los cronistas no era de fondo sino de forma; pues la verdadera transformación de la mezquita, como lo expondremos más adelante, tuvo lugar unos cincuenta años aún más tarde de lo que habían supuesto. Como no habían comprendido lo que exactamente había ocurrido dos siglos antes del día en que escribían sus crónicas, habían confundido la evolución de las ideas religiosas que para ellos se presentaban formando bloques monolíticos, con el desfase de los años requeridos para que hubiera podido ser edificada la mezquita. Mas se desprendía con facilidad el sentido histórico de estos errores. La tradición recogida

con un criterio muy general y sin precisión alguna concordaba *sensu lato* con nuestras tesis: La verdadera Mezquita de Córdoba había sido edificada después de un lapso de tiempo considerable transcurrido desde la toma de la ciudad por unos pretendidos invasores mahometanos.

B. Unánimes son los textos: Empezaron los trabajos ordenados por Abd al Ramán I en 775 y acabaron en el año siguiente, en 776. También esto es inexacto. Han malentendido los cronistas los datos que poseían acerca de la historia de la mezquita. Desde un punto de vista arquitectónico era imposible echar abajo la antigua iglesia, despejar el terreno de sus escombros y reconstruir el nuevo monumento ¡todas estas obras hechas en sólo doce meses!

Posee el templo primitivo nueve naves y doce travesías; o sea 54 metros de profundidad por 80 de largo. El esbozo del bosque está compuesto por un centenar de columnas con sus arcos correspondientes. Para desescombrar el emplazamiento de estos 3.600 metros cuadrados a fin de permitir la edificación de nuevas construcciones, era necesario derribar enteramente o en parte la antigua fábrica y sus dependencias que se encontraban en el centro de la ciudad. En estos tiempos en que no se disponía de grandes medios, se hubiera requerido para echar abajo las paredes y transportar en retahílas de burros los escombros fuera de las murallas un tiempo considerable.

Por otra parte, el nuevo templo en razón de la disposición tan singular de su interior ha sin duda alguna requerido varios años para ser alzado. Se trataba de un trabajo minucioso, pues el bosque de las columnas es una verdadera obra de orfebrería. Para realzar la altura de la sala hipóstila ha construido el arquitecto por encima de los fustes sobre los cuales descansa la primera hilera de arcos de herradura unos anchos almohadones. Arrancan de los mismos unos pilares ligeros que se elevan entre los estrados. Sostienen una segunda arquería de arcos de medio punto sobre los cuales se apoyan las vigas del techo. Pero los arcos de herradura nada sostienen. Refuerzan simplemente las columnatas. En Córdoba, contrariamente a lo que ocurre en Kairuán, la doble hilera de arcos goza de una ligereza impresionante. De acuerdo con nuestros actuales conocimientos, en ninguna parte, ni en tiempos de los reyes godos, se encuentra nada que se parezca a este encruzamiento de arcos de herradura, los cuales aunque su finalidad fuera distinta parecen dispuestos de tal modo para crear con la multiplicidad de las columnas huyendo por todas partes una sensación de infinito que conmueve al visitante [371].

Se volvía el trabajo emprendido todavía más enrevesado por la labor delicada que ha sido menester realizar para establecer el dovelaje de los arcos. La alternativa de la piedra blanca con el rojo ladrillo aumentaba con sus tonos distintos el juego de la luz en la penumbra y enriquecía el bosque con colores como si fuera obra de la misma naturaleza. Ha requerido esta filigrana una atención minuciosa que aumentaban las dificultades que tuvieron que vencer los maestros albañiles. Por consiguiente no ha podido llevarse a cabo esta operación en sólo un año. Testimonio de ello lo tenemos en el tiempo que ha sido necesario emplear para edificar las posteriores ampliaciones de la mezquita; noticias que también nos han sido transmitidas por los cronistas musulmanes. En la época de Abd al Ramán II se requirió más de quince años para alargar la sala hipóstila en una profundidad menor que la pretendidamente construida por su antepasado [375]. Resulta esta labor tanto más impresionante cuanto que no han sido despachados estos trabajos delicados de cualquier modo. Han resistido la erosión de los siglos hasta nuestros días. Se puede pues concluir que la construcción del templo primitivo no se ha realizado en un año. Se presentan entonces dos hipótesis:

Es Abd al Ramán el verdadero constructor del monumento y se ha equivocado el cronista en el número de años que han sido requeridos para edificarlo.

O bien estaba bien informado el cronista; es decir, los autores diversos que nos relatan los hechos. En este caso había encontrado el emir el templo con la interna disposición que posteriormente ha conservado. Se había contentado en 785 con emprender algunas modificaciones de escasa importancia.

Apreciaremos en el curso de este estudio que la segunda hipótesis parece ser la más verosímil [376]. Ahora bien, no hacemos en este momento la historia de la Mezquita de Córdoba. Para los fines de esta obra nos basta con saber que a fines del siglo VIII existía en esta ciudad un templo, la mezquita llamada del Emigrado, cuya sala hipóstila estaba compuesta por 108 columnas dispuestas de cuatro en cuatro, componiendo naves y travesías.

El templo primitivo

La existencia de la iglesia cristiana en el emplazamiento de la actual mezquita está confirmada por testimonios históricos y arqueológicos. El autor de *Ajbar Machmua* nos informa que en una guerra

de las tantas que tuvieron lugar en el valle del Guadalquivir, entre el 13 de agosto de 748 y el 19 de este mismo mes del año siguiente, un personaje cuyo nombre ha sido arabizado en As-Somail (¿acaso Samail ibn Fatím, uno de los jefes que se opusieron al partido de Abd al Ramán?) «*hace entrar a sus prisioneros en una iglesia que está situada en el interior de Córdoba en donde se halla hoy día la gran mezquita y decapita a sesenta de ellos*» [377]. Distingue bien el cronista bereber el templo cristiano del musulmán. Por consiguiente, según este autor, a mediados de siglo no había sido aún la iglesia de San Vicente transformada en mezquita.

Tenemos los testimonios arqueológicos suficientes para reconstruir las grandes líneas de su edificación progresiva:

1. Según Gómez Moreno que ha estudiado detenidamente la cuestión, tenía la iglesia las mismas dimensiones que las de la mezquita de Abd al Ramán. En sus investigaciones hechas en el subsuelo no ha encontrado Félix Hernández nada que pudiera atribuirse a un monumento más antiguo. Como en la Alta Edad Media era Córdoba con Toledo la ciudad más importante de España, es probable que su basílica no tuviera menores dimensiones que las de una villa de menor importancia como Segóbriga. En el siglo XVIII se ha levantado el plano de su basílica. Coincide en tamaño con la de la sala hipóstila de Córdoba [378].

2. Los muros principales de la basílica cristiana han sido destruidos en los diversos agrandamientos de la mezquita: o sea, hacia el sur por Abd al Ramán II, por el norte por Abd al Ramán III y por el este por Almanzor. Sólo la fachada oeste ha sido conservada. Posee caracteres particulares que la distinguen de las otras construcciones posteriores y que demuestran su antigüedad.

a) Ha sido levantado el muro de acuerdo con un procedimiento llamado en España de *soga y tizón,* cuyo uso remonta a la época romana. Ha sido empleado con frecuencia en los tiempos de los reyes godos [379].

b) Se ha abierto en el muro primitivo una puerta llamada hoy día: Postigo de San Esteban. Era antaño la entrada principal de la iglesia y de la mezquita, antes de que se practicara la que da al Patio de los Naranjos. Ha sido reformada esta puerta en el año 855, según una incripción puesta en el dintel que analizaremos más adelante. Quedan en la fachada testimonios para reconocerla como

parte integrante de la iglesia; o sea, que constituyen los trazos que han quedado de su puerta principal. Encima de la misma están colocados tres pequeños arcos de herradura, que aún se distinguen incluso en las fotografías. Por los costados aparecen los restos de una importante decoración vegetal de estilo bizantino que destaca en particular sobre las impostas. Su extraña disposición en forma de *tau* es notable. «*Cosa jamás vista y rarísima*», apunta Gómez Moreno. De acuerdo con los estudios emprendidos por este eminente arqueólogo, no cabe duda que el Postigo de San Esteban, tal como existía en su tiempo, era una obra de excepcional originalidad [380].

3. En los tiempos de su edificación estaba la basílica orientada del noroeste al sureste. La parte que da al norte poseía un nartex compuesto por un pórtico de arcos de herradura similar al de San Miguel de la Escalada, construido de acuerdo con sus modelos cordobeses. Es difícil apreciar si las naves se abrían directamente sobre el nartex o estaban separadas por un muro; pues más tarde, cuando la iglesia fue transformada en mezquita, se puso en comunicación directa la sala hipóstila con el patio. Luego en el siglo X, como esta parte amenazaba ruina, fue reforzada en 957 por Abd al Ramán III. La vieja construcción se encontró de este modo absorbida por la nueva.

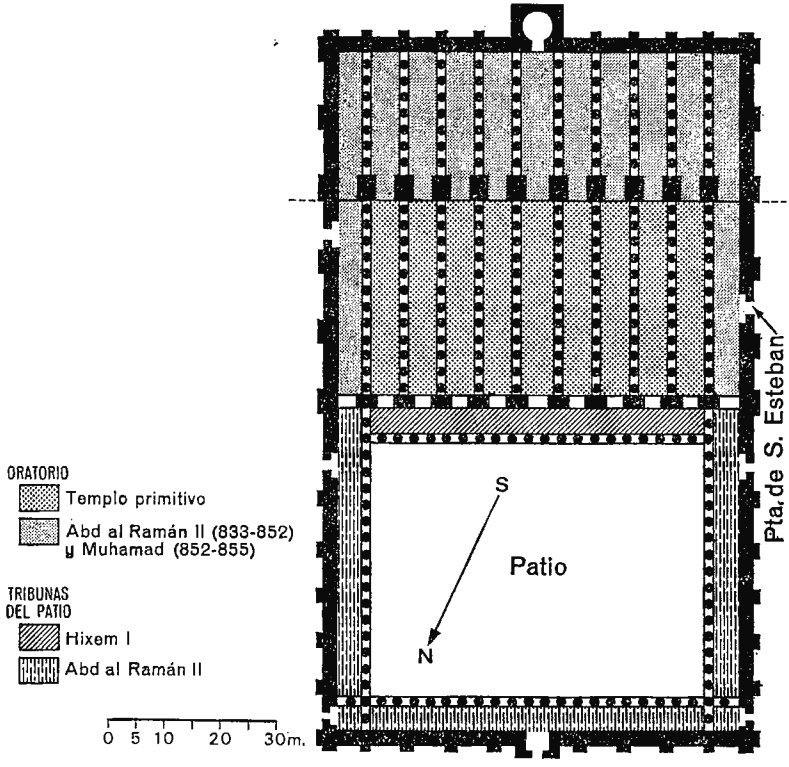
4. Ha sido construido el Postigo de San Esteban con una caliza deleznable, pero que facilitaba el trabajo del cincel. Además por el hecho de su orientación hacia el oeste, por donde vienen las lluvias en Andalucía, se ha disgregado en parte la piedra. Han sido de este modo corroídos los bajorrelieves; como debían presentar a principio del siglo IX un aspecto lamentable y por otra parte esta puerta, por una costumbre centenaria, era la más empleada por los cordobeses en su época cristiana o musulmana, la hizo reconstruir Abd al Ramán II. Ahora bien, nos demuestran estos testimonios su antigüedad y por tanto la del templo primitivo a la que la puerta daba entrada. A pesar de su escasa consistencia no ha podido la piedra disgregarse en unos cincuenta años, como sería el caso si el monumento hubiera sido edificado por el Emigrado. Ha sido preciso un tiempo considerable, algunos siglos, antes de que quedaran lastimados la caliza y los relieves. Por esta razón nos adherimos a la tesis de Gómez Moreno que estima a pesar de sus dudas que por su ornamentación helenística debe fecharse la obra en el siglo VI, en los tiempos en que Andalucía y Levante en parte por lo menos estaban gobernados

por los bizantinos. Queda así asentada una orientación en cuanto a su antigüedad [381].

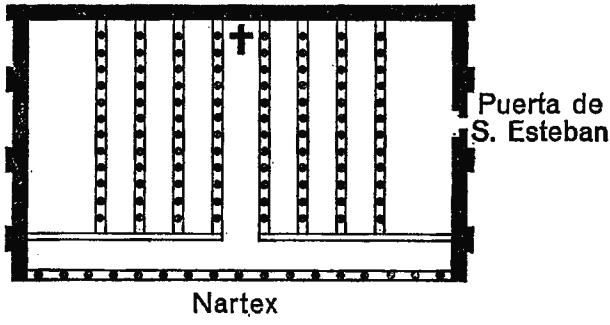
5. Los muros exteriores están dominados por unas almenas que forman una decoración. Tienen todas la misma hechura que las primitivas que pertenecían a la iglesia cristiana. Son éstas similares a las que se construían en tiempos de los godos. Ocurre lo mismo con las ventanas del Postigo, cuyas celosías son de mármol blanco tallado en encaje. Gómez Moreno ha notado su parecido con las que adornan las iglesias visigóticas. Cita un modelo similar al de Córdoba en Santa Comba de Bande [382]. Existe otra ventana parecida en San Juan de Baños.

6. Muestra el interior varios elementos y detalles arquitectónicos que demuestran haber pertenecido a la iglesia primitiva. El enraizamiento de los arcos en los almohadones tiene un origen romano indiscutible. Ha sido empleado este método en los medio-puntos del acueducto de los Milagros, en Mérida. Están construidos los arcos con ladrillos, pero los pilares que los sostienen están hechos con unos pisos de ladrillos alternando con otros de piedra. Ha inspirado probablemente esta disposición al arquitecto que ha dibujado las dovelas abigarradas de los arcos de herradura de Córdoba. Ocurre lo mismo con los modillones existentes en el templo primitivo. Romano es el modelo y adornos similares se encuentran en las construcciones de los tiempos godos.

7. Félix Hernández ha descubierto en el suelo de la mezquita restos de arcos cuya decoración es similar a la del Postigo de San Esteban. Convergiendo hacia el centro, componen una suerte de nicho de escasa hondura; así se encuentran en España en los monumentos cristianos del VI y del VII. «*Aunque no haya sido muy bien definido su objeto,* escribe Helmuth Schlunk, *es bastante probable que sirvieran estos nichos de soporte central a la mesa de un altar, pues conocemos piezas similares que tuvieron esta finalidad en varias iglesias del VI en Ravena*» [383]. Visto el lugar en donde han sido encontrado estos restos de nicho, se puede suponer con Gómez Moreno que debía de estar colocado en la extremidad de la nave central. El emplazamiento del hallazgo confirma la hipótesis según la cual el altar mayor de la iglesia se encontraba en el mismo sitio, lugar además el más adecuado para tal finalidad vista la configuración del monumento. Por todas estas razones se debe concluir que existía una iglesia en fecha anterior al siglo VIII. Por la disposición de las columnas apre-



LA MEZQUITA DE CÓRDOBA AL FINAL DEL REINADO DE ABD AL RAMÁN II
(Según Elie Lambert)



† Emplazamiento presumido del altar cristiano

TEMPLO PRIMITIVO ANTERIOR A LA CONSTRUCCION DE LA MEZQUITA

ciaremos más adelante que el esbozo del bosque no ha sido construido por los trinitarios. La existencia de un altar en la nave principal, en la dirección de la quibla en cuyos finales se construirían los mirhabes de Abd al Ramán II y de Al Hakán II, demostraba que este lugar estratégico había sido aprovechado por los cristianos, como más tarde lo harían los musulmanes, en último recurso para no echar abajo las columnas.

Si los testimonios arqueológicos confirman la existencia de un templo primitivo anterior al siglo VIII y a la pretendida invasión, no existe razón alguna para suponer que no pertenece el bosque a la misma época. ¿Cómo explicar la mayor antigüedad de los modillones y del arranque de los arcos, si la disposición general de las columnas había sido concebida y levantada en fecha posterior, en tiempos del Emigrado...? Pues los fustes, los modillones, los arcos y los demás elementos requeridos forman un conjunto que no se puede desbaratar. Constituyen un todo, el alma del monumento: el bosque. No solamente no había podido Abd al Ramán erigir tan magno y

sorprendente alarde en sólo un año. Basta con admirar la unidad de estilo que le caracteriza de modo tan extraordinario, para comprender que no habían podido ser construidas sus distintas partes en épocas diferentes, el bosque en el VIII, el Postigo en el VI.

Puede adelantarse también otro argumento. No es definitivo, pero añade peso a la masa de los anteriores. Se trata de las 108 columnas y otros tantos capiteles que componen el bosque original del templo primitivo. No han sido construidos como los posteriores que figuran en las diversas ampliaciones de la mezquita para esta finalidad. En su mayor parte son de reempleo, de época romana y de estilos diversos. En general fustes y columnas tienen orígenes diferentes. Son fáciles de comprender las dificultades que tendría el arquitecto para reunir estos materiales, si no los tuviera al alcance de la mano, por así decir. En el siglo VIII la mayor parte de los monumentos romanos en España estaban en ruinas o habían desaparecido. Para orillar la dificultad se ha dicho que habían sido traídos de los lugares más alejados, de Italia y de Africa. Nos parece esta sugestión traída por los cabellos si se piensa en las dificultades de los transportes existentes en la antigüedad y en los años de la Alta Edad Media. Podíase en aquellos tiempos transportar una estatua, pero no un número tan grande de fustes con sus correspondientes capiteles.

Si el bosque ha sido edificado en el siglo VI los entorpecimientos de acarreo son menores que si hubiera sido construido en el VIII. En los días de Justiniano abundarían más los monumentos romanos abandonados en el sur de España, que en los del VIII. No habían sido todos destrozados por la rabia de los guerreros o para satisfacer las necesidades de las poblaciones. Tuvo que disponer el arquitecto de una gran cantidad de material en donde pudo elegir lo que le convenía, para conseguir la perspectiva aérea del bosque con gastos más bien reducidos [384]. Mas ahora, si nuestra argumentación no está equivocada, poseemos la clave que nos va a permitir dilucidar el misterio de la Mezquita de Córdoba.

Su arquitecto, fuera quien fuere y fuera cualquiera la época en que construyó el templo primitivo, había concebido y conseguido una obra maestra de tal grandeza que poseía una vida y un genio propios. Se concibe entonces que su original belleza y la impresionante atracción que producía, se convirtieran en los más fervientes defensores que tuvo el monumento contra los numerosos peligros que lo amenazaron en el curso de los siglos. Varias veces transformado para servir al culto de religiones distintas, han siempre respetado los arquitectos y sus mandantes el principio del bosque de columnas. Era la

gloria de la ciudad. Tanto se identificaron los cordobeses con el genio de su mezquita que en 1520, cuando los canónigos desearon y consiguieron construir una iglesia en mitad del pétreo boscaje, amenazó el ayuntamiento con la pena de muerte a todo obrero que se atreviera a derribar las columnas. Fue Carlos V, educado en la entonces intransigencia flamenca y como siempre mal informado, quien mandó desfigurarla. Se dio cuenta más tarde del disparate, es justo reconocerlo, pero cuando el mal estaba hecho.

El principio de la mezquita, numen misterioso que varias veces la había salvado del salvajismo humano, podía explicarnos el escasísimo tiempo empleado por el Emigrado en su transformación. ¿Acaso, como sus sucesores, subyugado por la belleza del monumento tan sólo había realizado trabajos secundarios? Por lo cual habían durado un año. Mas, en verdad, ¿había experimentado el afán de modificar su interna disposición?

Ha llegado el momento de dirimir la discusión. Importa ante todo enfrentarse con el problema que suscita la misma existencia del bosque. ¿Ha sido construido para un desempeño litúrgico? ¿Posee un símbolo desconocido? Para resolver este enigma impresionante tenemos que volver a la exposición que hicimos en la introducción de esta obra. ¿Ha sido construido el templo primitivo para el culto cristiano o para el musulmán? Si no ha sido así, ¿qué secta ha dado a la piedra tal soplo que aún no se ha apagado en nuestros días, como puede apreciarlo el visitante que se pierde en medio de sus arquerías? De acuerdo pues con la evolución de las ideas de la que tenemos un suficiente conocimiento y en razón de la nueva concepción que hemos expuesto en las páginas anteriores, podemos ahora enfrentarnos con las tres hipótesis que se pueden concebir para resolver el enigma. Ellas solas permiten dar una interpretación a la extraña y genial concepción que había hecho de la tierra brotar tan misterioso bosque de mármol.

Hipótesis cristiana

¿Ha sido construido el templo primitivo para la celebración del culto cristiano? Posee la estructura de una basílica romana, como todas las iglesias cristianas de la Alta Edad Media en Occidente; es decir, una sala rectangular cuyo prototipo es anterior al cristianismo. Más tarde aparecerá la basílica cruciforme a imitación de las de Oriente. Ambas, sin embargo, han sido concebidas para permitir a los fieles seguir con sus ojos el sacrificio de la misa, consumado por

el oficiante. Por esta razón habían sido construidas sobre el modelo de las amplias salas en las que el *basileus* hacía justicia ante el pueblo reunido. De donde la denominación de basílica. Ahora bien, una sala hipóstila como la de Córdoba, en cuyo interior se había reunido un centenar de columnas, evidentemente no había sido edificada para desempeñar esta función. Perdidos en el bosque no percibían los fieles ni el altar, ni el sacerdote. El cordobés que penetraba en el templo por el Postigo de San Esteban chocaba con una masa de fustes que le cerraban el horizonte. En realidad, no ha impedido este inconveniente la celebración del culto cristiano y más tarde del musulmán. Mas es justo reconocer que la disposición interior del monumento no había sido discurrida para la prestación de esta función. El lápiz del arquitecto que había dibujado el bosque no pertenecía a la mentalidad de un cristiano trinitario. El espíritu que le había inspirado no había discurrido su proyecto para la liturgia cristiana, cuya finalidad principal es el sacrificio de la misa en la que están asociados en íntima comunión el pastor y el rebaño.

Hipótesis musulmana

¿Ha sido construido el templo primitivo para el culto musulmán? Para contestar a esta pregunta conviene precisar los caracteres imprescindibles requeridos por una mezquita: Se podrá entonces apreciar si esta antigua edificación reunía estos rasgos necesarios para el desempeño del culto mahometano.

«*Es esencialmente una mezquita una casa dispuesta para el rezo. El plano del edificio está adaptado al culto. Para orar se colocan los musulmanes en filas horizontales, el uno al lado del otro, formando un frente extendido. Detrás de esta primera fila se ordenan otras con la misma disposición. El director de la oración, el imán, se coloca delante de la asamblea a la que da la espalda. Su orientación y la de los fieles que hacen los mismos gestos que él y pronuncian las mismas fórmulas, es la «quibla», la dirección de la Meca y del santuario de la Kaaba, polo del Islam, la casa de Dios en la tierra. Así había sido en tiempos de Mahoma en su propia casa de Medina, el primer oratorio de la nueva religión, más precisamente bajo una cubierta que había hecho establecer a lo largo de uno de los lados del patio, simple techo de ramas y de tierra sostenido por troncos de palmeras. Estaba sin duda desprovista esta construcción rudimentaria de cualquier carácter arquitectónico. Pero no dejaba de fijar el esquema de la mezquita futura con sus partes esenciales: un patio muy amplio*

y la sala hipóstila que le orilla y le prolonga en la dirección de la «quibla», sala muy larga y poco profunda cuya proporción está lógicamente determinada por la ordenanza de la oración colectiva» (Georges Marçais) [385].

Por consiguiente, se compone una mezquita de los siguientes elementos:

1. Un patio grande prolongado en uno de sus costados por una sala rectangular, más larga que profunda, para que los creyentes puedan alinearse en filas.
2. La profundidad de la sala debe orientarse en dirección de la Meca *(quibla)*.
3. En esta dirección se halla un lugar sagrado, el mirhab, en donde se guarda el Corán.
4. Existen en el patio aljibes y fuentes para las abluciones.
5. Domina la mezquita un minarete desde lo alto del cual cinco veces al día llama el almuédano a la oración.

Si se observa el plano del templo primitivo, se da uno cuenta de que no reúne los caracteres que acabamos de enumerar. Nos advierte la arqueología que el muro occidental, construido por el procedimiento de la *soga y tizón,* no parece prolongarse en la dirección del patio. Sabemos por los textos que ha sido edificado en fecha posterior a la del templo primitivo. Hasta los trabajos y las ampliaciones hechas por Abd al Ramán II, no poseía la sala nada que se pareciera a un mirhab. A pesar de las búsquedas de Félix Hernández no han aparecido bajo el suelo de la parte antigua los restos de sus posibles fundamentos; cuando las construidas por el Emir han sido perfectamente reconocidas [386]. El hecho no admite recurso: una mezquita sin mirhab no es una mezquita.

Posee el templo primitivo la misma orientación que la *quibla.* La nave central que es más ancha que los laterales y la misma sala hipóstila están dirigidas hacia Oriente con una ligera diferencia en los grados del cuadrante sur-este-sur. No significa este hecho nada importante, pues en la Alta Edad Media presentaban las iglesias cristianas aproximadamente esta misma orientación, ya que Jerusalén se encontraba poco más o menos en la misma dirección que la Meca para un observador situado en Occidente. Por otra parte, está compuesto el templo primitivo por una sala rectangular que dispone de la anchura suficiente para la alineación de los creyentes; pero su profundidad, trece travesías, sobrepasa las dimensiones de las mezquitas anteriormente construidas o que le son contemporáneas.

La gran Mezquita de Damasco, que sólo tiene tres, ha servido de modelo a la gran mayoría. Alineados los creyentes pueden seguir perfectamente el ritual señalado por el imán. Forman un bloque compacto. No ocurría lo mismo en Córdoba. Aquí ha sido edificada la sala hipóstila en profundidad. Alcanza los cuarenta y cinco metros. Demuestra este solo hecho que al dibujar los planos ignoraba el arquitecto las características esenciales del rito musulmán: el papel desempeñado por el director de la oración; luego la concordancia entre el patio y la sala cubierta. En Córdoba son tan estrechas las naves y las travesías tan numerosas que las columnas colocadas de cuatro en cuatro gozan de una tal disposición que tapan el horizonte. Desaparece el imán tras el bosque. Tan extraña contextura, acentuada por las ampliaciones posteriores, no ha impedido la celebración del culto musulmán, como tampoco la del cristiano, en fechas anteriores y posteriores a la mezquita. Está el problema en otra coyuntura: Se trata de saber si el arquitecto que ha dibujado los planos del templo, los ha concebido para la oración colectiva de la religión musulmana, de acuerdo con los deseos de una comunidad que le había encargado el pedido y se lo había pagado.

La ordenación interior del templo coincidía con lo que sabemos de la historia de las ideas religiosas. En el VIII no había en Córdoba una población mahometana suficiente —de haber existido— para ofrecerse el lujo de una obra maestra tan singular. No había sido construido el templo para sus necesidades religiosas. Lo contrario implicaría una grave contradicción entre los textos y los testimonios arquitectónicos y arqueológicos. Si el culto musulmán había sido celebrado en el templo primitivo desde los principios del siglo VIII, como nos lo asegura la historia clásica, hubieran tenido los autores de la Escuela de Córdoba todo el tiempo requerido para estudiarlo y saber de sus principios que ignoraban aún a mediados del siglo IX. Hubieran oído algo de las enseñanzas del Corán y las hubieran comentado o combatido en sus obras. Hubieran sabido por boca de los almuédanos la existencia de Mahoma antes de 850. Confirma así el contexto histórico, tal como lo hemos establecido en el curso de esta obra, los testimonios de la piedra cordobesa.

Como se han convertido los cordobeses al Islam a pasos contados, han también adaptado poco a poco el templo primitivo a las necesidades de una mezquita, de acuerdo con las nuevas enseñanzas, que también se extenderían muy lentamente. Se había realizado la transformación del templo de modo tan imperceptible como la evolución de las ideas. Por esto, la brutal intervención llevada a cabo en Damasco, de ser cierta, no coincidía con lo ocurrido en Córdoba. No se pres-

taba a ello la disposición interna del templo primitivo, aun en el caso de haberse querido emprender una acción parecida. Se adaptaba mejor la basílica siriaca al culto musulmán. Bastaba con echar abajo el lienzo norte del edificio para que se abriera la sala sobre el patio, adquiriendo así los requisitos requeridos. No era esto posible en Córdoba, en donde la sala hipóstila del templo primitivo poseía otra disposición interior. No podía aquí escamotearse la profundidad a menos de derruir las columnas. Era esta operación imposible, no sólo por el cariño de la población por su monumento, sino también por razones históricas. Como la adaptación del templo a nuevas necesidades se había realizado muy lentamente, no había padecido brutales mutilaciones. Para convertirlo en mezquita en razón de una orden impuesta hubiera sido necesario emprender una nueva construcción. Así había ocurrido con la Mezquita de Kairuán.

Según la tradición había tenido por origen un santuario modesto edificado por Sidi Ocba en 670. Mas, por dos veces había sido derruido y reconstruido. A pesar de estas modificaciones posteriores, había sido su configuración definitiva la obra de los emires aglabidas que le dieron el último toque en el siglo IX. Ignoramos pues la interna disposición del oratorio primitivo y el proceso de sus transformaciones, tanto arquitectónicas como religiosas; pues ha podido ser adaptado a cultos diversos. Queda patente la similitud de los dos monumentos, el de Kairuán y el de Córdoba: la ordenación en profundidad y la multiplicidad de sus naves. Apreciaremos más adelante que han tenido el mismo origen y acaso un modelo hoy día desaparecido. Por el instante nos basta con anotar que a pesar del empleo de un mismo estilo y técnica —la profusión de las columnas de reempleo con sus arcos de herradura— el efecto producido en Córdoba por la espesura del bosque ha desaparecido en Kairuán. ¿Por qué?

Para adaptar la ordenación en profundidad al culto musulmán, es decir, la tradición heredada a las necesidades de un nuevo culto, ha dado el arquitecto tunecino más anchura a las naves y a las travesías. Para extender más el espacio, ha edificado un transepto delante del mirhab, que compone con la nave principal una especie de *tau*, como la letra griega. De este modo puede abarcar la vista un mayor horizonte. No se trata entonces de un bosque como a orillas del Guadalquivir, sino de una oquedad en donde pueden ser percibidos a cierta distancia los objetos y las personas. En una palabra, para realizar una adaptación más ortodoxa del monumento, los dos primeros oratorios de Kairuán han sido derruidos y reconstruidos por dos veces, habiendo fracasado por lo visto las dos primeras tentativas. Hay que suponer en estas condiciones que el arquitecto tunecino gozaba de una liber-

tad de movimiento que no habían tenido los arquitectos andaluces. Mas, en verdad, ¿la habían necesitado?

Nos ilustra la historia del arte la evolución de las ideas de un modo mucho más preciso que los textos defectuosos llegados hasta nosotros. Se encuentra Berbería más cercana de Oriente, centro neurálgico y creador del Islam, que Andalucía. Por su situación geográfica experimentaba la tierra africana una imposición mayor. De ahí una mayor rapidez en la cristalización dogmática de la doctrina del Profeta. Europa gozaba de una mayor independencia, lo que le permitía dar riendas sueltas a su genio. Esto se trasluce en el lenguaje de la piedra. Por ello hay un mayor contraste cuando se comparan ambos monumentos. En Kairuán, el Oriente oculta a Occidente. Por su estilo, por sus diversas edificaciones en las que destacan sus cúpulas mesopotámicas y su minarete siriaco, por su fachada general, pertenece la Mezquita de Kairuán a Oriente, a pesar de sus columnatas, de sus arcos de herradura y de la profundidad rectificada de su sala hipóstila. Como no han tenido los arquitectos andaluces la obligación de trastornar de arriba abajo el templo primitivo, han agrandado el monumento en el sentido de la *quibla,* cuya orientación perteneciente a la iglesia cristiana estaba ya determinada por la anchura mayor de la nave principal. Se ha convertido así la Mezquita de Córdoba en un monumento único en su género, pues han sabido adaptar sus constructores la herencia recibida a las nuevas necesidades, conservando en un principio la tradición ibero-andaluza y adaptándola al genio decorativo de Bizancio. Como era la capital de España una de las ciudades en su tiempo más importantes de la tierra —acaso alcanzaría su población al millón de habitantes— fue su mezquita el modelo que en lo sucesivo imitaron los arquitectos del Magreb. Con su extraordinaria originalidad ha contribuido al florecimiento del arte arábigo-andaluz y se convirtió en la obra maestra del arte musulmán occidental.

Hipótesis herética

Si no ha sido construido el templo primitivo para las necesidades, ni del culto cristiano trinitario ni del musulmán, no cabe duda de que lo ha sido para una finalidad religiosa precisa. Como se trata de un oratorio, por eliminación ha sido edificado para los requerimientos de un movimiento suficientemente poderoso para contar con los medios para emprender una obra de tales dimensiones. Por nuestros estudios anteriores sólo gozaban de estas posibilidades dos comunidades: las

que se adherían al judaísmo, las que pertenecían al cristianismo unitario o sea al arrianismo.

Había adquirido el judaísmo en la península una importancia extraordinaria. No se debe, pues, menospreciar esta sugestión, tanto más que el templo de Córdoba posee una disposición arquitectónica que se ajusta perfectamente a las necesidades de la sinagoga. No se requiere el órgano de la vista para seguir las ceremonias judaicas. Es el canto el que une a los fieles en sus oraciones al Todopoderoso. Ha dado este carácter probablemente su razón de ser al bosque primitivo. Sin embargo no creemos pueda mantenerse la hipótesis según la cual hubiera sido construido el templo para el culto judío. Esto por dos razones:

1. No coincide con los textos de los autores musulmanes.
2. Envuelve al templo de Córdoba un ambiente que está emparentado no sólo con el judaísmo, sino también con la filosofía alejandrina, dominada por el genio de Israel.

Volveremos más adelante sobre este segundo punto. Por ahora nos basta con precisar que poseemos los testimonios de varios autores musulmanes de fines del siglo X o del XI que nos aseguran la existencia de una iglesia cristiana, dedicada a San Vicente, situada en el siglo VIII en el mismo emplazamiento de la gran Mezquita.

Tenemos pruebas múltiples para acusar a los historiadores o cronistas musulmanes de imprecisión patente. Es muy posible —y en la práctica el hecho es indiscutible— que un escritor arábigo en aquellos tiempos confundiese a un cristiano trinitario con un cristiano unitario, fuera o no arriano. Tal era la consecuencia del gigantesco trastorno ocurrido en los conceptos. Pero tienen ciertos límites estas equivocaciones. Un hombre de cultura no podía equivocarse, confundiendo un judío con un cristiano, una iglesia con una sinagoga.

En nuestro entender otra hipótesis, directamente emparentada con el segundo punto que hemos establecido líneas anteriores, merece ser considerada: Ha sido construida la basílica para el culto cristiano unitario, o sea para el culto arriano y luego dedicada al trinitario con la conversión de Recaredo. Con la victoria del partido unitario en la guerra civil, volvió otra vez al culto arriano e insensiblemente fue transformada la basílica en mezquita. Puede ser apoyada esta hipótesis con los siguientes testimonios arqueológicos e históricos:

No puede discutirse la existencia de un culto arriano en Andalucía en fecha tan tardía como el siglo IX. Hemos transcrito en un capítulo anterior una antífona que se cantaba en las ceremonias de esta comunidad religiosa. Conocemos la polémica que ha enfrentado al abate Sansón de Córdoba con Hostegesis, obispo de Málaga. Pero

no sabemos nada más. Ignoramos las modalidades de esta liturgia de tal manera que somos incapaces de distinguir los signos exteriores arqueológicos de sus templos; lo que diferenciaba en estos años una iglesia arriana de una iglesia trinitaria, enseñanza que nos impediría confundirla con una mezquita. Nos encontramos así, con tal ausencia de datos, en la situación del paleontólogo que ha de reconstruir de modo abstracto el eslabón anatómico de una especie que le es desconocida, pero que ha existido; pues constituye un elemento esencial en la evolución de un *filum,* del cual se poseen los estados sucesivos desde su nacimiento hasta su extinción.

Sin embargo, la situación del historiador es más confortable que la del paleontólogo; pues, en realidad, si poseemos este eslabón ausente. Está presente ante nosotros. Es la sala hipóstila del templo primitivo de Córdoba con la original disposición de sus columnas; en modo alguno se puede eludir la significación de su presencia. Nos faltan solamente los testimonios precisos que nos permitirían sin error posible dar un sentido a su espiritualidad. Mas, a falta de esta prueba que se ha perdido en el torbellino de los siglos, podemos discurrir unos razonamientos adecuados. Nos darán tales presunciones que el argumento abstracto será suficiente para substituir al documento ausente.

Por las noticias que nos da la arqueología tenemos buenas razones para suponer que el templo primitivo y su misterioso bosque han sido construidos en el siglo V o en el VI. Hecho indiscutible, existía en el siglo VIII, mucho antes de la reforma que hizo el Emigrado para convertirlo en mezquita, según nos lo sugiere la historia clásica. Poseía entonces tal notoriedad que el pretendido Omeya demostró el mayor interés para hacerse proclamar emir en sus muros; lo que tuvo lugar en 756, muchísimo antes de su transformación. Con otras palabras, recibió en este templo una investidura real con carácter religioso que le permitió emprender en contra de sus otros competidores una lucha de treinta años que acabaría haciéndole dueño de España. Entonces, se pregunta uno si esta unción divina, acto determinante en su carrera, la hubiera podido recibir en un modesto oratorio como lo hubiera sido la sala de oración de que nos habla la historia clásica, parte de una iglesia dividida en dos para la celebración de dos cultos. Descartada esta «historieta» egipcia, es más lógico suponer que el templo primitivo, tal como lo admiramos hoy día, existía ya con todo su esplendor. Era entonces tan importante su irradiación espiritual sobre las poblaciones, que se empeñó nuestro ambicioso guerrero en hacerse en el mismo coronar; de idéntica manera y en virtud de la misma tradición por la que habían recibido el óleo

sagrado en la catedral de Toledo los reyes godos, fueran trinitarios o arrianos.

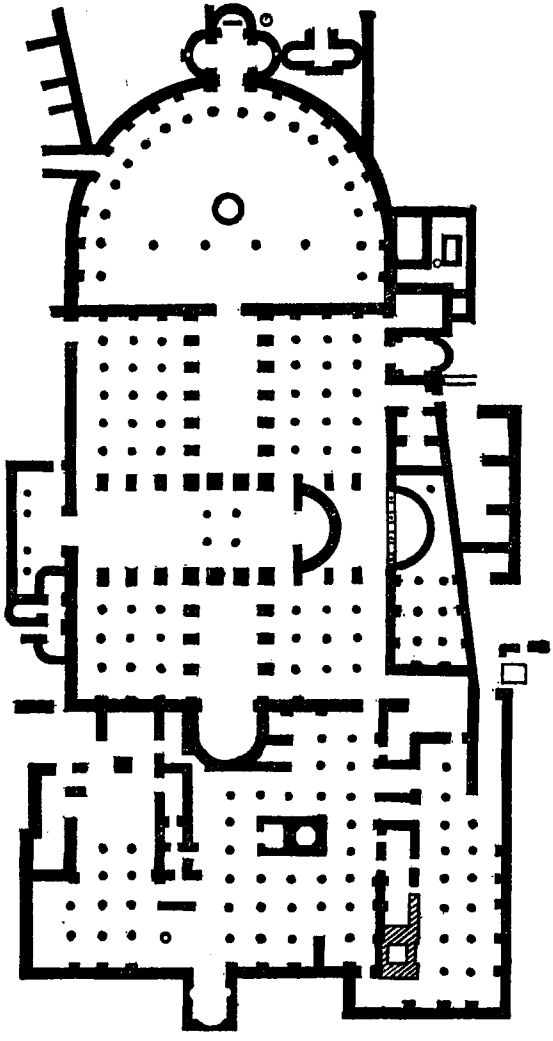
Con esta consagración del Emir en el templo de Córdoba se convierte esta ciudad en la capital de España, en detrimento de Toledo cuya población y por consiguiente catedral conservaban un carácter ortodoxo-trinitario más acentuado; como nos lo indica el *Anónimo latino* [387]. En la segunda parte del siglo VIII, nos parece que Elipando, arzobispo de Toledo, está más cerca de la ortodoxia trinitaria a pesar de su adopcionismo, que del unitarismo predicado por los arrianos. A pesar de sus elucubraciones es un cristiano en el sentido estricto de la palabra. Discute con Alcuino y los obispos reunidos en Aquisgrán. Se interesa por la disciplina común, no es un premusulmán. ¿Lo era el que hacía sus veces en Córdoba? En el curso de la competición de ideas religiosas que tuvo lugar en el siglo VIII, había alcanzado la basílica de Córdoba una notoriedad y una autoridad que suplantaba a la que había gozado en los tiempos anteriores la catedral de Toledo. ¿Por qué? Se funda la contestación que se podría dar a esta pregunta en un movimiento de ideas emparentado con la ceremonia que había dado tanto prestigio al Emir. ¿Cuál era la naturaleza de la unción divina que le había sido impuesta...? No era cristiana; sus descendientes en este caso no se hubieran apresurado a transformar al paso de los años el templo en mezquita.

La ceremonia de la investidura poseía por consiguiente un carácter espiritual que no debía ser contradicho por el Islam. Dada la situación religiosa entonces existente en la península, no podía ser otro que una idea afín al arrianismo; por lo cual había buscado nuestro guerrero el prestigio del templo de Córdoba que por lo visto despuntaba por el unitarismo de sus rectores, en oposición al de Toledo que conservaba la tradición ortodoxa. Poseemos pruebas, escasas pero precisas, que apuntan a una mayor evolución de las ideas religiosas en el sur de España hacia un estado de opinión que podríamos llamar: premusulmán. Abd al Ramán había recibido una autoridad facultada por la divinidad que le realzaba a los ojos de sus conciudadanos. Así se explica la oposición de los demás y los larguísimos pormenores de la guerra civil. Ahora bien ¿por qué el templo de Córdoba y no cualquiera de los otros entonces famosos, los de Mérida, de Sevilla, de Segóbriga? La elección de Córdoba no ha sido fortuita. Es de suponer que una parte de su clero había secundado la gesta de los vencedores del partido de Roderico, si no la habían ellos mismos encauzado. Mas esta situación se imbricaba con la misma historia del templo y con la lejana tradición que representaba, enigma que sólo la arqueología era capaz de dilucidar.

La clave del problema se halla en los orígenes del bosque, pues es esta ordenación interior la que se opone a la concepción de un templo concebido para el culto cristiano o musulmán. Por otra parte, hay que admitir, vistas las dimensiones y la disposición general de la sala, que su extraña construcción no había sido impuesta por un problema técnico cualquiera. Hacía tiempo que sabían edificar los antiguos amplios espacios cubiertos, sea con columnas, sea con cúpulas gigantescas como en Santa Sofía. Los romanos, los bizantinos, los Omeyas de Asia, los Abasides, han erigido templos, iglesias y mezquitas, sin que fuera necesario hacer surgir de tierra un bosque de columnas. Ha sido pues buscada esta disposición original que tanto extraña a todo aquel que penetra en la mezquita... y esto para un fin particular.

Si es así, se plantea una pregunta: ¿Ha sido el principio del bosque una genial concepción del primer arquitecto del templo o la imitación de un modelo anterior? En este caso sería menester reconocer que la copia y el modelo pertenecían a una misma idea religiosa o poseían un origen común. Hemos averiguado que la sala rectángular del templo primitivo se parece a un género de construcciones de las que sólo se han conservado algunas ruinas situadas en Africa del Norte. Se trata de un tipo de basílica denominado: latinoafricano. Las más importantes se encuentran en Túnez; son los restos de Damus el Karita y de San Cipriano, que fueron edificadas en el siglo IV o V. Se supone que fueron muy numerosas estas iglesias en tiempos de Justiniano. Más tarde fueron destruidas en las guerras civiles posteriores o transformadas en mezquitas. Después de las modificaciones que sufrieron es imposible reconocerlas. Sin embargo, las ruinas de Damus el Karita son suficientemente explícitas, para que el padre Delattre haya podido levantar el plano de su basílica y demás dependencias. Se sorprende entonces el historiador. Las dos salas hipóstilas en Berbería y en Córdoba, si no similares, son muy parecidas.

Damus el Karita es un monasterio situado cerca de Cartago, cuya basílica es más profunda que la de Córdoba; o sea, 65 metros de largo por 54; pero tenía menos columnas: 86 por 108. Las afinidades entre ambas son indiscutibles, como se aprecia al comparar sus planos. Sin embargo, posee el templo africano un carácter que le distingue del andaluz. Dos largas naves de anchura doble que las demás se cruzan componiendo un transepto. Si se admiten las conclusiones de Elie Lambert sobre la Mezquita de Córdoba, existían en el templo primitivo, en las extremidades del rectángulo, dos largas naves que han sido dobladas cuando la reforma y ampliación de Abd al Ra-



DAMUS EL KARITA, BASÍLICA LATINO-AFRICANA SITUADA AL NORTE DE CARTAGO

El descubrimiento de las ruinas de las fundaciones ha permitido al Padre Delattre reconstruir el conjunto del plano de las fábricas: basílica y necrópolis (V°-VI° siglos). Sin duda deriva el nombre árabe del latín: *domus caritatis.*

mán II. Con la nave central eran más anchas que las demás. En una palabra, si es verdad que existe en estos dos monumentos el esbozo de un bosque de columnas, se halla este carácter más acentuado en Córdoba en donde la masa de los fustes compone un conjunto más compacto.

Se ignora cómo era la disposición arquitectónica de Damus el Karita. ¿Existían en la basílica arcos de herradura? Misterio. Lo que importa es averiguar el espíritu que ha imperado en su construcción.

Hasta ahora no había surgido en las mentes duda alguna. Se habían contentado los especialistas con reconocer el carácter cristiano de las ruinas del monasterio. Para nosotros el problema es algo más complejo. ¿Qué cristianismo? ¿El trinitario o el de una fracción del unitarismo? Si no se compara su reconstrucción imaginaria con la realidad del templo de Córdoba, si no se ha asimilado su ambiente, es imposible apreciar en el plano el sentido místico que se desprende de una sala hipóstila con columnatas múltiples.

Son las basílicas latino-africanas los testigos tardíos de las primitivas iglesias cristianas que han sido edificadas en Oriente, siguiendo el modelo de la sinagoga. En los primeros tiempos del cristianismo habían probablemente revestido estos monumentos escasa importancia. Han desaparecido. Acaso se podría hallar un recuerdo de los mismos en el templo primitivo de la mezquita El Akza de Jerusalén, si se conociera mejor su historia y la interna disposición que había tenido antes de haber sido transformado para el culto musulmán [388]. Más tarde, los modelos de la basílica romana y de la basílica cruciforme se habían impuesto, no por motivo de una nueva moda artística, sino por comodidad. Pues sus diferencias con las más primitivas tenían una razón funcional. Estaban concebidas para la vista, para que los fieles pudieran seguir el sacrificio de la misa. Las latino-africanas y las más primitivas en donde acaso la misa revestía otra liturgia, descienden de la sinagoga en donde el canto de los salmos une a los fieles en los actos de la ceremonia colectiva. Si es así ¿por qué la supervivencia de esta concepción arquitectónica pasada de moda ha podido mantenerse en ciertas regiones hasta fechas tan tardías de la Alta Edad Media?

Estamos ahora en condiciones de explicar tan extraño hecho. La supervivencia de este tipo anticuado de oratorio no tenía otra razón de ser que su carácter funcional. En un principio habían sido construidos de acuerdo con la tradición judía, luego el principio de la basílica latino-africana se había mantenido porque la ordenación interior de sus salas rectangulares e hipóstilas se adaptaban mejor a las

ceremonias heterodoxas y unitarias que en ellas se celebraban. Tanto que estaban estrechamente emparentadas con la filogenia espiritual del monumento: con la sinagoga y la filosofía alejandrina. Ahí está la clave del problema; pues la fecha de la construcción de Damus el Karita y del templo de Córdoba coincidía más o menos con la expansión del arrianismo en estos lugares.

Divulgado en Berbería, como en España, desde las primeras predicaciones de Arrio, de acuerdo acaso con una enseñanza anterior, había reforzado el arrianismo su expansión en estos lugares con la llegada de Genseric y de sus vándalos, que eran arrianos.

Desde entonces, evolucionando estas ideas hacia un sincretismo más acentuado, se llegaba a comprender por qué la patria de San Agustín se había convertido tan repentinamente al Islam. Había existido un truchimán que no era otro que la herejía unitaria. Se advierte entonces la similitud en aquellos tiempos de los problemas religiosos en España y en Berbería. Se trataba de un mismo proceso de evolución de ideas-fuerza. Por haberlo ignorado había honradamente confesado su impotencia Georges Marçais para explicarlo.

¿Débese concluir que Damus el Karita había sido construido para una comunidad arriana o que su sala hipóstila había sido más tarde adaptada para ceremonias heterodoxas? Sería temerario afirmarlo en vista de una ausencia total de documentación. Por el momento importa tan sólo señalar el carácter tan particular del modelo de las basílicas latino-africanas y saber por qué su construcción había sido abandonada por los cristianos, cuando era recogida por los unitarios [389]. Pues legítimo es suponer que habían edificado los arrianos iglesias para su culto o habían adaptado a sus necesidades monumentos edificados en la tradición cristiano-judía; tanto más durante su mayor preponderancia política, sea bajo Genseric, sea con Leovigildo.

De esta discusión destaca un hecho evidente: el paralelismo existente entre Berbería y Andalucía debido a la existencia de una misma situación política que era función de una misma evolución de ideas religiosas, las cuales determinaban a su vez la evolución del arte. Si ha sido así, podemos deducir ciertos conceptos que esclarecerán nuestro problema con nueva luz.

1. Las relaciones entre los arrianos del norte de Africa y de España —descontando las relaciones normales entre pueblos vecinos— han debido de ser frecuentes en los días de la Alta Edad Media. Cuando gobernaron los germanos estas regiones, alcanzó el arrianismo honda sedimentación en los numerosos años de su dominación. (Cerca de dos siglos en España.) La abjuración de Recaredo posterior-

mente y la política de los gobernantes bizantinos fueron incapaces de reducir su acción, manifiesta o clandestina, como la demuestra la explosión final que se produjo.

2. Han sido construidas las iglesias arrianas en el estilo de las basílicas latino-africanas. Las diferencias señaladas entre Damus el Karita y Córdoba se deben a que han sido erigidas en tiempos diferentes o acaso se deba al genio particular de sus arquitectos. El proceso de evolución era el mismo. Por esto, la Mezquita de Kairuán en su edificación definitiva conserva aún el principio tradicional de la sala hipóstila, que heredaron posteriormente las mezquitas en profundidad del Magreb y de España.

3. Sabemos por lo que nos enseña Ravena y por lo que se desprende del III Concilio de Toledo, que aparentemente no se distinguían las iglesias arrianas de las cristianas. Pero ¿ocurriría lo mismo con los templos latino-africanos de estructura tan diferente de las basílicas occidentales? No hay que olvidar que los testigos que podemos estudiar como la Mezquita de Córdoba revisten la forma que tenían en el siglo VIII. Ignoramos de este modo si anteriormente estaban revestidos los lienzos de sus paredes con pinturas y mosaicos que los iconoclastas de la revolución han hecho desaparecer [390].

Podemos concluir que el templo primitivo de Córdoba ha sido construido para los fines de un culto que estaba en íntima relación con el sincretismo arriano. Para convencerse de ello basta con penetrar en el santuario maravilloso. ¿Por qué esta extraña sensación que os invade cuando al adelantarnos por las columnatas parecen los fustes huir de vuestra vista? ¿Por qué esta emoción que sorprende al espíritu sensible, estas conexiones metafísicas que afluyen a la consciencia del filósofo?

Generalmente queda sorprendido el visitante por un arte que le es desconocido. No puede el filósofo tropezar al contacto con los recuerdos que le llegan a borbotones. Pues las ideas que surgen ahora en su consciencia no le son desconocidas. Ha tenido trato con ellas desde los años de su iniciación. Acostumbrado en nuestro Occidente y hasta en el Próximo Oriente a manifestaciones artísticas que traducen en las mezquitas y en las iglesias una concepción personal de la divinidad, se asombra en Córdoba ante un encuentro que no esperaba: el mensaje de una concepción metafísica que le es familiar, el dios alejandrino de un Filón o de un Plotino. ¡Qué complejidad si se compara Córdoba con Santa Sofía, Santiago o Chartres!

Aquí es infinito el espacio, pues la vista se pierde por las columnas. El dios de Córdoba no es aquel que cuida y con amor se inte-

resa por su hechura. Es un principio del intelecto. Por esto, en la evolución del pensamiento humano asimila el filósofo el ambiente que se desprende de este monumento único con las enseñanzas de la escuela de Alejandría, tan íntimamente ligadas al pensamiento de la intelectualidad judía. ¿Será por esta razón que tantas veces retorna con machaconería el recuerdo de la sinagoga a la mente del historiador? Nada sabemos de la teología ni de la liturgia del sincretismo arriano, mas por el ejemplo del templo de Córdoba debía de ser endemoniadamente sutil y complicada; como por supuesto las demás sectas orientales que le hacían competencia. Más tarde rechazaría Mahoma estas sutilezas con un concepto concreto que ha sido su fuerza... Sufrió entonces largos eclipses el genio que había inspirado la construcción del santuario famoso, pero no por ello fue vencido. Volvió a renacer y a abrir sus alas en el espacio. La mística y gran parte de la filosofía hispano-musulmana e hispano-judía de los siglos XI y XII pertenecen al mismo espíritu que, a orillas del Guadalquivir, del suelo había hecho brotar un bosque de mármol...

* * *

Hemos llegado al término de nuestra exposición. Nos es ahora posible reconstruir a grandes rasgos los orígenes de la Mezquita de Córdoba.

1. El templo primitivo ha sido construido en el siglo V o en el VI, en tiempos acaso de Leovigildo, cuando los bizantinos dominaban parte del sur de España y su influencia artística era muy grande. El primer tiempo de la hegemonía arriana en el país se distingue por su cultura y su riqueza. Sin que se pueda afirmar de modo positivo, existe una gran probabilidad de que haya sido edificado para el culto arriano. No se concibe que lo fuera para el cristiano en el VII, durante la reacción trinitaria y la decadencia del poder público.

2. Después de la abjuración de Recaredo o después de la expulsión de los bizantinos del sur de España, se convierte el templo en iglesia cristiana, consagrada a San Vicente.

3. Con la revolución de 711 vuelve el templo al culto arriano o mejor dicho al sincretismo arriano, siendo despojado de sus figuras por los iconoclastas.

4. Desde esta fecha hasta la llegada al poder de Abd al Ramán II en el siglo IX, sufre el templo una serie de adaptaciones de escasa importancia arquitectónica, de acuerdo con la evolución del culto arriano a premusulmán.

5. En contraste con su padre Abd Alá, arriano más o menos escéptico, emprende su hijo Abd al Ramán II una política proislámica por todo el reino. Con las salvedades que impone nuestra deficiente información, parece que fue el primer monarca verdaderamente musulmán que gobernó España. Por este motivo acaso fue un gran constructor de mezquitas. Según Ibn al Atir, edificó la gran Mezquita de Jaén y una parte de las de Toledo y de Sevilla [391]. Las obras emprendidas en el templo de Córdoba fueron tan importantes que empezadas en 833, no se habían acabado en el día de su muerte, ocurrida en 852.

6. Su hijo las acabó. Una inscripción en lengua árabe colocada sobre el dintel del Postigo de San Esteban lo atestigua. Está fechada en 855. La han traducido Levi-Provençal y Elie Lambert como sigue: MOHAMED HA ORDENADO LA CONSTRUCCION DE LO QUE HA ESTIMADO NECESARIO EN ESTA MEZQUITA Y LA CONSOLIDACION DE LA MISMA [392]. De acuerdo con este texto no se trataba simplemente de la restauración de una puerta cuya decoración había sido estropeada por la lluvia, puerta por otra parte que era la entrada principal del monumento, sino de una construcción en el mismo. Ha sido llevada a cabo de acuerdo con lo que el Emir «*ha estimado necesario*». Necesario. ¿Qué quiere decir esto sino que anteriormente lo necesario no existía? En otros términos, exponía simplemente esta inscripción que antes no existía en el templo lo necesario, que lo anterior era superfluo, frívolo, inadecuado. Por esta razón los restos del nicho helenístico habían sido enterrados. Era menester concluir que de acuerdo con el criterio de los contemporáneos la aportación ordenada por Mohamed constituía precisamente lo necesario. No era esto la ampliación de la sala hipostila, sino lo que hace que una mezquita sea una mezquita: el mirhab antes inexistente y otros accesorios secundarios. En otras palabras, confesaba la inscripción lo que nos hemos esforzado en demostrar en las páginas anteriores, que el templo primitivo no pertenecía al culto musulmán.

7. Confirma este documento epigráfico los textos que se conservan de la Escuela de Córdoba. Toma el poder Mohamed en 852. Cuatro años antes había emprendido Eulogio su viaje a Navarra, en donde lee la biografía de Mahoma. De vuelta a su tierra redacta en 851 su *Memoriale martyrum,* para contrarrestar su doctrina, que en realidad ignora. Es entonces cuando por su amigo el cordobés Alvaro tenemos noticia de la existencia en la capital de España de los almuédanos. Nos lo anuncia en 854 en su *Indiculus.* Un año más tarde, coloca Mohamed su inscripción en la entrada principal de la mezquita. Tenemos ya constancia del culto musulmán.

EPILOGO

Coinciden los testimonios arqueológicos y la Historia del Arte con los textos de la Escuela de Córdoba, que nos han permitido reconstituir la evolución de las ideas. En el curso de la confrontación que hemos emprendido de ambas fuentes de información, destaca como punto de convergencia un hecho de importancia extrema: Es a mediados del siglo IX cuando fue transformado en mezquita el templo de Córdoba. No era el acto del Emir, obra proseguida por sus sucesores, el fruto de un capricho o de un aliento pasajero, como la Historia nos ha dado tantos ejemplos. Era la coronación de la propagación de una idea. Venía el Islam a llenar un vacío provocado por la debilidad y la ausencia del cristianismo, en virtud de un juego de fuerzas constituido por el dinamismo de un cierto número y la ausencia de otras de signo contrario que les podían hacer oposición; juego que la Iglesia hispana y sus compadres los reyes godos no habían sabido o podido controlar.

Nos enseñan los textos cristianos y los testimonios arqueológicos la lentitud del proceso evolutivo. Se han desarrollado paso a paso a lo largo de un camino que para ser recorrido había necesitado varios siglos de esfuerzos. No podía ser de otra manera. El florecimiento de una nueva cultura, aunque hubiera germinado en tierra favorable, requería su tiempo. Sucedía lo mismo en Oriente, en las regiones que habían dado el ser a la civilización árabe. Por esta razón la historia de las construcciones arquitectónicas y la de las obras artísticas eran paralelas y sincrónicas en España, en donde las hemos estudiado, con la evolución de las ideas.

Era entonces fácil de comprender el mecanismo en virtud del cual la cultura romano-cristiano-goda se había de repente metamorfoseado en musulmana-arábiga. Era tan brusca transformación el fruto de la apariencia debido a nuestros escasos conocimientos históricos. No podía haber sido revolucionada y trastornada una nación en tres años, como nos lo enseña la historia clásica, por obra y milagro de un *fiat* creador. Había requerido una lenta evolución de varios siglos.

Componen los testimonios que nos aporta la Historia del Arte un argumento definitivo en contra de los relatos legendarios que nos han enseñado en la escuela. Es plástico, visual. No es menester dominar la complejidad de la historia de las ideas, ni estar adiestrado en la crítica histórica. Si ejércitos árabes hubieran invadido España en 711, hubieran traído con ellos los principios arquitectónicos y artísticos que se explayaban entonces en Oriente con exuberancia. Los hubieran impuesto de modo autoritario. De ello quedarían muestra y prueba en las paredes de la Mezquita de Córdoba. Testimonios de todo género nos enseñarían que habían cumplido su función religiosa al servicio del Islam desde el comienzo de la invasión, no desde la mitad del siglo IX.

En realidad, se trata de una constante histórica. Cuando una nación importante —acontecimiento poco frecuente en la historia— ha estado sumergida y dominada por una potencia invasora, se paralizan inmediatamente las manifestaciones propias de su cultura, a veces en un grado tal que se muere y se fosiliza. Así ocurrió cuando los musulmanes persas invadieron la India, cuando los turcos se apoderaron de Bizancio, cuando los españoles hicieron la conquista de Méjico. Fueron aniquiladas estas naciones. El hecho de que hubieran dado ya lo mejor de su genio, que hubieran agotado ya su energía creadora, no modifica en nada el planteamiento del problema. Explica solamente su anemia pasajera o definitiva la facilidad con que estos pueblos habían sido vencidos. Nada similar existe en la historia de España. Según la leyenda había sido aherrojada la nación por un enemigo extranjero, lejano, exótico, que traía en sus equipajes con una nueva civilización un arte nuevo. Mas, si se analizan los elementos del problema, se encuentra el historiador ante la imposibilidad de percibir tan siquiera los síntomas del cataclismo. Ahí están los documentos. Nada de ruptura violenta con el pasado. Ningún hiatus. Prosigue su propio desenvolvimiento la evolución de las ideas religiosas, intelectuales y artísticas, como si ningún nómada hubiera intervenido para perturbarla.

Como el fondo cultural de la población, no habían sufrido alteración alguna los principios artísticos y arquitectónicos en el curso de los años que siguieron a la pretendida invasión. Si de repente se hubieran hecho dueños los árabes de la Península Ibérica, en la misma se hubiera desarrollado un arte nuevo anteriormente desconocido. La escuela ibero-andaluza no hubiera podido evolucionar hacia la arábigo-andaluza. Bajo la dominación turca desapareció totalmente el arte bizantino. Ocurrió lo mismo en Méjico en donde el arte del Renacimiento desplazó al azteca. Por tal motivo es posible afirmar

con certeza que si Andalucía hubiera sido invadida en el VIII por los árabes, no revestiría la Mezquita de Córdoba las formas arquitectónicas que todos admiramos. Hubieran sido soterradas en el inconsciente colectivo las viejas tradiciones. Nuevos conceptos llegados más tarde de Oriente no hubieran fermentado la masa de las ideas entonces en hervor, como la levadura que levanta el amasijo. Hubiera sido la civilización árabe la masa, no la levadura. Hasta Occidente se hubiera extendido su propia contextura. No hubiera florecido una cultura nueva en la España del sur.

Se impone por consiguiente el hecho: No ha sido la expansión del Islam hacia el oeste el resultado de una sucesión de invasiones militares milagrosamente logradas, sino de un clima revolucionario que ha permitido el brote de nuevos conceptos. Por lo cual se puede concluir que los acontecimientos políticos concebidos como la consecuencia de acciones guerreras son aparentes, como lo son ciertos fenómenos físicos o biológicos. Son efímeras las conquistas de las armas cuando no son el producto de la propaganda. Ha sido la historia de los hombres el fruto del juego de las ideas-fuerza, difundiéndose en razón de su energía, retrocediendo por el hecho de su anemia; pero siempre en relación con circunstancias geográficas y culturales, favorables o perjudiciales.

* * *

Se desprende de nuestra rectificación una enseñanza que interesa la historia de Francia... y más allá a la historia universal. Pierde el lugar trascendental que hasta ahora había ocupado en los Anales de la Humanidad la batalla de Poitiers, en la que Carlos Martel había roto la expansión de los árabes por Occidente. Pues resultaría muy extraordinario que hubiera aniquilado este guerrero a sus ejércitos, si anteriormente no se hubieran encontrado en la Península Ibérica... y con antelación en el norte de Africa. Con mayor verosimilitud se trataba de un sencillo combate en que se habían opuesto gentes del sur y del norte de las Galias. No era el primero, ni sería tampoco el último. Ahora bien, ¿por qué los historiadores cristianos que escribían mucho tiempo después de los acontecimientos, habían dado un carácter mítico a esta batalla en la que *la civilización cristiana había sido salvada,* principio fabuloso que se ha mantenido hasta la era atómica...?

En nuestro entender se plantea el problema en los términos siguientes: La separación entre Francia y España por una línea que corre por los picos del Pirineo, es el resultado de un proceso que

se ha desarrollado a lo largo de la Edad Media. En los tiempos antiguos Francia y España como las concebimos hoy día no existían. Después de la dislocación del Imperio Romano, surgió en Occidente una multiplicidad de entidades locales que según la geografía, la tradición y las circunstancias tomaron las formas más diversas: núcleos monárquicos, ciudades independientes con apariencias más o menos republicanas, relaciones de tipo feudal entre siervos y grandes propietarios, costumbres ancestrales diferentes en cada valle o en cada merindad... Con el curso del tiempo se condensaron en Francia y en España dos polos energéticos en el norte y en el sur de estos territorios. Atraídas sus ramificaciones las unas hacia las otras en razón de ciertas particularidades históricas, se desarrolló a costa de las regiones intermedias que las separaba, esta amplia y laxa confederación de poderes locales; los cuales unidos por una cultura común que remontaba al magdaleniense, componían desde el siglo V una entidad social y política, vertebrada sobre un marco etnográfico y geográfico preciso: el Pirineo.

Las comarcas situadas en el sur de Francia, Aquitania, la Narbonense, la Provenza, pertenecían a las provincias romanas consideradas como unas de las más ricas del Imperio. Eran también de las Galias las más desarrolladas en las actividades culturales. Por esta razón han estado, dada su situación geográfica, en constante relación con el polo energético del sur, la cultura andaluza que florecía en el marco de la civilización árabe, provocando la admiración de los extraños. Tanto más cuanto que había estado unida con el Mediodía francés por lazos políticos largo tiempo. La entidad pirenaica y la mayor parte de la península habían formado por varios siglos un imperio con los visigodos. Por otra parte, el impacto del unitarismo había sido en sus poblaciones tan poderoso que según lo poco que nos ha contado el Biclarense habían sido las primeras, como lo hemos ya referido, en sublevarse contra las pretensiones de Recaredo después de su abjuración.

Cuando el sincretismo arriano a partir del siglo V empezó a lograr raigambre en la península, no pudo seguir el sur de Francia el mismo proceso de evolución. Era objeto de fuertes presiones por parte de los francos norteños. Bárbaros y miserables, bajo el pretexto de la cruzada contra la herejía, predicada y alentada por los monjes, venían hacia el sur en busca de sus riquezas, los productos alimenticios que da el sol y que eran entonces los sinónimos del poder. Había empezado esta ofensiva desde la conversión de Clodoveo en el siglo VI, cuando en Vouillé, en 507, venció a los visigodos arrianos. Se prolongó hasta 1213; pues en Muret, cerca de Tolosa, fueron aniquilados

los meridionales franceses por Simón de Monfort y sus gentes de lengua de oïl, a pesar del socorro aportado por el jefe de la Confederación, Pedro I de Aragón, llegado desde las Navas de Tolosa para ayudar a su vasallo el conde de Tolosa, Raimundo VI. El pretexto de la guerra era siempre el mismo: la herejía. En este caso, la cruzada contra los albigenses.

En este orden de ideas debe entenderse la batalla de Poitiers, librada a poca distancia de la anterior de Vouillé. Gentes del sur, gascones y vascones, vascos del Pirineo, tolosanos y demás afines, con el refuerzo de aventureros alistados que habían huido del valle del Ebro diezmado por la pulsación, trataron sin duda de probar fortuna en una excursión por las riberas del Loire. Era un acontecimiento que se debe situar en la rúbrica de los sucesos cotidianos de aquel entonces. Mas los monjes que escribían las crónicas del reinado, alentados por el mismo prejuicio cristiano, alabaron al Dios de los ejércitos que había dado la victoria a los francos de Carlos Martel, porque defendían el cristianismo en contra del invasor, herético, extranjero y exótico ¡miserable hijo de Satanás! Así se convirtió el enemigo en un anónimo, en el sarraceno. Con la expansión de la leyenda española se hinchó el perro y se convirtió la acción de Poitiers en un acto extraordinario que había salvado de los árabes a la cristiandad.

La misma alteración de los acontecimientos podía desprenderse de las canciones de gesta que seguían el mismo influjo de la opinión y entre las cuales se distinguía por su inverosimilitud histórica la que describía la muerte de Rolando en los desfiladeros de Roncesvalles. Había sido de esta suerte convertido el valiente caballero no sólo en un campeón de las armas nórdicas, sino también en un verdadero mártir de la fe. Para convencerse basta cotejar los poemas franceses e hispanos, divergentes en razón del mito porque han sido creados en ambientes distintos. Para el galo trovador, es el sarraceno un enemigo fantástico que goza de relaciones particulares con el mismísimo diablo. Para el poeta peninsular el musulmán es un hermano, cierto equivocado, pero que aparece en los relatos a veces más simpático que el héroe cristiano. Como hace tiempo que se ha apercibido la crítica de estas divergencias, han sido reducidos los hechos recitados a su debida proporción; y así, en los textos competentes la hazaña de Rolando ha sido insertada en el mundo de las leyendas. No podía ocurrir lo mismo con la batalla de Poitiers, porque para ello hubiera sido menester destruir el formidable complejo que se había formado en la tradición.

Si ahora oteando por encima de la anécdota, damos un paso adelante hacia la comprensión de los tiempos pasados para alcanzar los movi-

mientos de fondo que agitaban entonces a las masas, se advierte que las poblaciones de la entidad pirenaica poseían un sentido crítico que podríase emparentar con estos tiempos aciagos en que habían dominado el sincretismo arriano y los recuerdos de su persecución.

En términos muy generales, se trataba de un mundo hirviente de ideas en donde el racionalismo greco-romano había ejercido una acción importante en la evolución de las ideas religiosas. Sucedía lo mismo en Oriente en donde acaso había favorecido la génesis del arrianismo. Mas la oleada mística irrumpiendo desde Asia sobre Occidente alcanzaba también el sur de las Galias con sus frondosas ramificaciones, desde el judaísmo tradicional hasta los movimientos irracionales como la gnosis y demás escuelas dualistas.

Mas para los cristianos norteños, bárbaros e incultos, que no perdían el tiempo en disquisiciones teológicas, eran las gentes del sur paganos, pero paganos ricos. Había que salvarles del infierno en la otra vida, imponiéndoselo en la presente. La hipocresía religiosa escondía el afán de lucro y de pillaje. Ha sido esto una constante histórica. Si estaba el infiel envilecido por la miseria, no había cruzada. Conspiraban los saharianos no para conquistar y convertir el Africa negra, sino Marruecos y Andalucía; lo mismo, a orillas del Sena soñaban muchos con enriquecerse a costa de arrianos, cátaros y albigenses.

Así fue como la entidad pirenaica quedó dominada por gentes del norte y del sur, como atenazada, emparedada por dos poderosos. Reviste en España el problema mayor complejidad porque desde el siglo XI en adelante fueron asimilados los cruzados castellanos y afines por la cultura de los vencidos que deslumbraba al caballero pobre y famélico. En el sur de Francia ocurrió lo contrario. La cultura del Mediodía fue aherrojada no sólo por la espada, sino también por un cristianismo bárbaro y medieval que requirió mucho tiempo para ilustrarse. Pero en la acción desaparecieron con las libertades políticas muchas de las flores de la cultura de lengua de oc.

En nuestros días ha sido rememorada esta gesta y sus envilecimientos a los lectores actuales con gran espectacularidad. Se han emprendido estudios sobre la cruzada de los albigenses. Como pertenecen estos hechos a tiempos más recientes, al XIII, se conserva una mayor documentación para conocer los episodios de la invasión norteña. ¿Qué sabemos acerca de la cruzada en contra de los arrianos llevada a cabo en el VIII? Solamente nos consta que desapareció la herejía de modo por lo menos aparente. Mas dejó la agresión en herencia un estado de opinión que a pesar de esconderse en el subconsciente colectivo se transparenta de vez en cuando en la superficie. Se trata de un juicio crítico llevado a veces a extremos apasionados, como un

cierto anticlericalismo exagerado, que contrasta con la mayor religiosidad de los nórdicos. Por esta razón se ha considerado desde la Alta Edad Media el Mediodía francés como tierra de herejes.

Anida en el inconsciente colectivo de las poblaciones como un movimiento de rebeldía congénita. De lo más hondo de los corazones se manifiesta esta disposición, como una fuente resurgente, a la menor ocasión, sea política o religiosa. Así, después de las guerras y revueltas de los albigenses volvió a resurgir el entusiasmo de las masas por la Reforma, que no era otra cosa que una protesta contra el poder constituido, el de los reyes en París o el del obispo de la ciudad eterna. Desde entonces hasta la tercera República, se aprovecharon estas gentes de las innumerables ocasiones que les procuraban los vaivenes de la política para alzar la voz y manifestar su oposición. Pues quedaba oculto en las masas campesinas un desafecto hacia el hombre del norte que antaño había impuesto su ley por el hierro y por el fuego.

No se ha traducido solamente este complejo insistente por el rencor popular, acto estrictamente negativo. Ha permitido también la expresión de valores positivos, limitados a la vida intelectual.

El juicio crítico que en Oriente había desempeñado un papel importante en la evolución de las ideas religiosas, logró florecer en un estallido de conceptos científicos y filosóficos. Fue transmitida esta labor a Andalucía en donde alcanzó en el XI y en el XII la mayor exuberancia de su genio creador. Fue entonces cuando estos intelectuales franceses que mantenían con España relaciones frecuentes supieron recoger y retransmitir al resto de Occidente los nuevos conocimientos recién adquiridos en matemática, en astronomía, en ciencias naturales, en medicina, en geografía..., etc. De aquí la nombradía de las universidades de Montpellier y de Toulouse. Compite con el latín la lengua de oc como instrumento de expresión científica. Procedimientos literarios fueron imitados. Algunos ingenios de altura descorrieron el velo que escondía ciertas verdades filosóficas; lo que suscitó las iras de Alberto Magno y de Tomás de Aquino. Mas fue posible esta acción porque existía aún bajo las cenizas enfriadas un fuego que no se había completamente apagado. Sin el recuerdo de un espíritu crítico que pertenecía a tiempos pasados, hubiera sido inadecuada la transmisión de las enseñanzas de la cultura andaluza y por ello hubiera sufrido el genio del Renacimiento.

El juicio crítico, recuerdo del sincretismo arriano, ha llegado a ser el carácter dominante de nuestra civilización occidental; es decir, de su minoría ilustrada. Es interesante observar hoy día que este genio se ha mantenido vivo contra viento y marea en las masas del

Mediodía galo, aunque pudiera ocurrir un similar fenómeno en otras regiones de la nación vecina. Era la supervivencia del testimonio de tiempos pasados que se traducía en el campesino iletrado por lo que se podría llamar una sabiduría escéptica. Puede estudiarse este mismo hecho en muchos otros lugares. Caracteriza, por ejemplo, al labriego andaluz aunque por otros motivos. Mas, tenían en común que esta sabiduría escéptica era el fruto de las grandes lecciones del pasado. No podían ser comprendidas si no se había previamente apreciado en su justa medida el alcance de estas olas de fondo que en el curso de la Edad Media habían trastornado una parte de Occidente, cuando en la confusión de las ideas el meridional francés —y podríamos incluir en el mismo concepto a los andaluces y a otros hispanos— habían sido transfigurados en sarracenos.

APENDICES

APENDICE I

LAS FUENTES Y SU CRITICA

TEXTOS ANTERIORES AL SIGLO VIII

Las obras de Prisciliano

Descontando algunos escritos de importancia escasa se habían perdido las obras principales de Prisciliano. En 1885, descubrió Jorge Schepps en la bliblioteca de la Universidad de Wurzburgo once opúsculos de este autor en un manuscrito anónimo del siglo V o de principios del VI, escrito con letra visigótica española. En 1889, emprende la Academia Imperial de Viena su publicación en el Tomo XIII del *Corpus Ecclesiasticorum Latinorum,* siendo atendida la impresión por este mismo erudito. Bonilla San Martín los incluyó en su edición revisada de la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, en apéndice de su tomo II (Victoriano Suárez, Madrid, 1917) por cuyo texto citamos.

Los concilios hispánicos

Se conservan las actas de los concilios celebrados en la Península Ibérica durante la Alta Edad Media en varios y excelentes códices: unos quince aproximadamente. Los más importantes, el *Codex Vigilanus* y el *Codex Emilianense* se encuentran en la Biblioteca del Escorial. Por vez primera han sido publicados estos textos en colección por el padre benedictino Saenz de Aguirre, el cual vivió en el siglo XVII. Han pretendido algunos eruditos que era este apellido un pseudónimo. Tiene por fecha la edición príncipe: 1639. Su título: *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae...,* etc. Romae, Jacobi Komarek (4 volúmenes). Ha sido reproducida en 1753-55 también en Roma por

Antonio Fulgoni en seis volúmenes *in folio*. En su *España Sagrada* ha publicado el padre Flórez numerosos extractos en latín y en castellano, referentes a ciertos cánones de estos concilios. Puede encontrar el lector curioso la lista de los celebrados en Toledo, con un resumen de sus acuerdos en la *Enciclopedia Espasa* (tomo 62, pp. 479-82). Se incluye también una discusión acerca del último, el XVIII cuyas actas han desaparecido. En 1963, en edición preparada por José Vives, con la colaboración de Tomás Marín Martínez y de Gonzalo Martínez Díaz, ha publicado el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid el texto latino con una traducción española de los *Concilios visigóticos e hispano-romanos;* es decir, de los treinta y siete concilios celebrados en la península desde el año 300 al 694. Desgraciadamente la edición no es crítica y no suelta prenda alguna acerca del último toledano. Sigue el texto del *Codex Vigilanus.*

Las obras de Isidoro de Sevilla

Se guardan todavía cerca de dos mil manuscritos de las obras de San Isidoro, escritos en la Edad Media. Posee la Biblioteca del Escorial numerosos códices pertenecientes a los siglos IX y X; el más antiguo de ellos data del siglo VII. Se debe a Somnius la primera edición de las obras completas (París, 1580). La reproduce o en ella se apoya la de Juan Grial, Madrid, 1599, reproducida por Bartolomé Ulloa: *Divi Isidori hispalensis opera...,* etc., Madrid, 1778. Según Brunet esta última edición es más exacta y completa que las anteriores. El jesuita Arévalo ha dado otra versión que se ha considerado por mucho tiempo como un modelo del género: *San Isidori hispalensis opera omnia...,* etc., Roma, Antonio Fulgoni, 1797-1803 (siete volúmenes). Es el texto seguido por Migne en su *Patrología latina.* Lindsay en 1911 ha publicado en Oxford una edición crítica de las *Etimologías,* de las cuales ha dado una versión española Cortés y Góngora en la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1951).

Por su carácter enciclopédico conserva aún la obra de Isidoro de Sevilla un interés enorme. Pero con respecto a nuestros estudios y a las tesis que defendemos tiene unas limitaciones que nos sorprendieron cuando la estudiamos. Por de pronto no es su autor un historiador... o no quiso serlo. Su *Historia de los godos* nos defraudó, cuando pacientemente la leímos con la esperanza de encontrar en ella datos que nos pudieran ser de alguna utilidad. Posteriormente encontramos un juicio parecido al nuestro en la obra de Thompson:

The Goths in Spain (Oxford Press, 1969) de la cual se ha hecho una edición en español: *Los godos en España* (Alianza Editorial, Madrid, 1971). «*Como panegírico de los godos puede haber tenido algún propósito concreto; como historia es indigna de haber sido escrita por el famoso sabio. Apenas hubiera podido decir menos, si no hubiera escrito nada*» (p. 19).

Hemos apuntado en el texto que San Isidoro debía de tener algún complejo o estar sujeto a presiones que le han impedido hablar con libertad acerca de la herejía arriana en España. Es sencillo: la ignora. Se explica su postura —y en esto coincidimos con el criterio del señor Thompson— en cuanto se asimila con el enfoque seguido por todos los intelectuales hispanos católicos de la época al tratar de las relaciones de Hermenegildo con su padre, Leovigildo, del cual están todos de acuerdo en que había sido un gran rey. Pero, en el siglo VII, cuando el catolicismo se había convertido ya en la religión oficial de los gobernantes ¿cómo interpretar este silencio? ¿Debe culparse a la labor de los copistas que pudieran haber suprimido párrafos o juicios incompatibles con la posterior evolución de las ideas, o, sencillamente a voluntad determinada del autor?

Cabría preguntarse en este caso si no habrá adoptado esta postura para no embarullar más una cuestión ya suficientemente espinosa de por sí, de la cual era mejor no hablar; lo que se traduciría por un hecho que inducimos, pero que resulta difícil confirmar con textos, a saber: El contraste manifiesto entre la política religiosa oficial del Estado y el ambiente realmente existente en las poblaciones. Lo único por ahora que nos importa dejar en claro es el siguiente dato incontrovertible: La obra del enciclopedista sevillano en poco o en nada sirve para analizar la evolución de las ideas religiosas en su tiempo y en la España que conoció.

Historia de los francos de Gregorio de Tours.

Se puede leer en la *Patrología latina* de Migne. En esta obra como en los textos siguientes, se extrae de su lectura noticias interesantes que permiten una mayor comprensión del ambiente religioso existente en la península.

Crónica de Juan de Biclara.

Juan era un godo católico, nacido en Portugal, en Santarem (Scallabis). Hombre de gran cultura vivió unos doce años en Constantinopla, dedicado al estudio de las humanidades. Dominó perfectamente el griego; por lo cual, dicen, le tenían celos Leandro e Isidoro que lo sabían mal (Fontaine). Fundó y fue abad del monasterio de

Biclorum, cuyo emplazamiento se ignora, pero que estaba situado en el Pirineo catalán. Acabó su vida siendo obispo de Gerona. Relata su crónica los acontecimientos ocurridos entre los años 567 y 590. Según Thompson puede compararse este texto a las grandes crónicas escritas por galos en el siglo anterior.

Vitas sanctorum patrum emeritensium.

Escritas por un autor desconocido. J. N. Garvin ha publicado una edición, la más moderna que conocemos, en Washington, en 1946. Es fuente importante para averiguar lo poco que sabemos de las luchas religiosas entre arrianos y católico en los siglos VI y VII. Durante mucho tiempo se ha atribuido esta obra al diácono Pablo de Mérida.

DOCUMENTOS Y TEXTOS POSTERIORES AL SIGLO VIII

Las monedas

Los numismáticos han descrito monedas que pertenecen al principio del siglo VIII. (Ver nuestra nota 216.) Se encuentran en las Bibliotecas Nacionales de París y de Madrid. Se distinguen fácilmente de las monedas visigóticas. Llevan éstas generalmente una cruz erguida sobre varios escalones. En el siglo VII la cruz presenta la forma de la *tau* griega. En las monedas arábigas de Ibn Meruane, que serán los prototipos o modelos de la familia de los dinares, está substituida la cruz por una columna que lleva un pequeño disco. (Es curioso el observar en Quintanilla de las Viñas unos dibujos grabados en las paredes exteriores que se parecen a los de algunas monedas, sean visigóticas, sean arrianas.) Las monedas acuñadas en España, como lo afirma su leyenda, no son arábigas, pero son distintas de las visigóticas. El texto está grabado en latín, no en árabe. Son anónimas, pero no mahometanas, pues no hacen referencia alguna al Profeta. Son unitarias. Así se desprende del texto que los numismáticos han leído en una de sus caras. En el anverso llevan una estrella, emblema de los unitarios; el de los trinitarios está formado por el alfa y omega del alfabeto griego.

Están de acuerdo los numismáticos en que estas monedas anónimas han sido acuñadas a principios del siglo VIII. Después aparecen monedas bilingües y por fin en el siglo IX modelos similares a los dinares arábigos. Para los fines de este estudio sólo nos interesan las fórmulas arrianas de las monedas primitivas. Abandonamos por consiguiente a los especialistas con sus discusiones para fechar las

monedas posteriores, en las cuales es muy difícil hacer coincidir la fecha de la indicción con la de la Héjira. De nuestros estudios sobre los textos de la Escuela de Córdoba se desprenden algunas enseñanzas que pueden orientar en la solución de estos problemas: Hemos demostrado que los cristianos de Córdoba tan sólo han sabido de la existencia de Mahoma en el año 850. Si en verdad monedas acuñadas con la fecha de la Héjira circulaban ya por Andalucía antes de que San Eulogio emprendiese su viaje a Navarra, resultaría muy extraordinario que los dichos cordobeses no se hubieran preocupado por los símbolos y las fechas de las que empleaban en su uso diario. Por otra parte demuestra Alvaro de Córdoba en su *Indiculus* su ignorancia en el manejo de la cronología mahometana. En una obrita publicada en 864, cuenta el Abate Sansón que los cristianos de Córdoba se habían visto obligados a pagar últimamente un impuesto extraordinario de cien mil sueldos de oro. *Centum millia solidos.* No emplea la palabra dinares. (*Apologeticus,* Lib. II, 8. Flórez: *España sagrada,* t. XI, página 385.) No demuestra esto evidentemente que no existieran en estas fechas monedas arábigas hispanas, sino que su uso era poco frecuente en Andalucía Occidental. Por otra parte es probable, visto el proceso diferente de arabización sufrido por las provincias ibéricas, que la acuñación de las monedas o el empleo de dinares orientales fuesen más frecuentes en el litoral mediterráneo que en el interior de la península.

El tratado de Teodomiro

Cuenta el Moro Rasis en su crónica que Abd el Aziz, hijo de Muza ibn Nosaïr, había concertado con Teodomiro, gobernador de la provincia levantina, un tratado según el cual se establecía una especie de *modus vivendi* entre las dos partes. Como el godo se había rendido en un combate, aceptaba el patronato del primero a cambio de la libertad religiosa y del respeto de la persona y de los bienes de sus vasallos. Se comprometía entre otras capitulaciones a pagarle un tributo anual. Miguel Casiri (1710-1791) ha publicado en su *Biblioteca arábigo-hispana escurialensis (1750-70)* el texto de este tratado, extraído del *Diccionario biográfico* del escritor murciano, Adh-Dhabbi, muerto en 1203. Se esfuerza este autor en corregir los errores y rectificar las omisiones existentes en un trabajo llamado: *Cenizas ardientes,* escrito por Abu Abd Allah al Momaïdi. El título del libro de Dhabbi es por demás sugestivo: *Para satisfacer el deseo de aquel que realiza investigaciones acerca de la historia de los hombres del andaluz.*

El pacto concluido entre las dos partes ha sido reproducido por Codera en su *Biblioteca arábiga hispana* (t. III, p. 259) y por Simonet en su *Historia de los mozárabes,* en el apéndice n.º 1. Mariano Gaspar Remiro en su obra *Historia de Murcia musulmana,* Zaragoza, 1905, da una traducción del texto algo diferente de la de Simonet.

Ha sido redactado este documento el 5 de abril del año 713. Si es así, puede admitirse como el único testimonio político escrito que poseemos acerca de los acontecimientos ocurridos en el curso de la guerra civil. Sin embargo, cabe preguntar: ¿Qué valor merece un documento redactado en el principio del siglo VIII, del cual no queda sino una copia inserta en una obra del siglo XII? Según nuestro real saber y entender, punto de vista forzosamente sugestivo, creemos que pueden ser auténticos los términos generales del acuerdo; es decir, las condiciones de la capitulación del gobernador de Levante. Si han existido modificaciones del texto, interpolaciones u omisiones, es probable que hayan más perturbado la forma de su redacción que el fondo de la materia tratada.

En aquellos tiempos no existía rigor alguno científico en la copia de textos más antiguos. Dados los años transcurridos seguía el copista los caprichos de su pluma en la presentación de un texto, sin preocuparle la transformación del ambiente religioso o cultural: En una palabra, respetaría el sentido histórico de lo pactado, pero modernizando el estilo, como diríamos hoy día. Hemos ya mencionado en nuestro estudio actos similares, ocurridos en fechas muy anteriores, cuyas alteraciones nos constan. Así, por ejemplo, es seguro que las firmas de los contratantes han sido arabizadas, pues sabemos de hechos similares realizados en fechas mucho más tempranas. Sea lo que sea, se desprenden de la lectura del texto, tal cual ha llegado hasta nosotros, algunas observaciones importantes:

1. Así reza el preámbulo según la traducción de Simonet: *En el nombre de Dios clemente y misericordioso. Escritura* (otorgada) *por Abdelaziz ben Muza ben Nosaïr a Theodomiro ben Gobdux, Que se aviene o se somete a capitular, aceptando el patronato y clientela de Dios y la clientela de su Profeta (con quien Alah sea fausto y propicio) con la condición de que no se impondrá dominio sobre él, ni sobre ninguno de los suyos...,* etc.

2. Se desprende de la redacción de este preámbulo una concepción estrictamente unitaria de acuerdo con los términos de la contienda. Ahora bien, existe una repetición de conceptos que induce a la sospecha de una interpolación. Habiéndose invocado el nombre de Dios en las primeras palabras del texto, parece una redundancia

una segunda advocación, tanto más que la idea de clientela de Dios va seguida de la de clientela del Profeta; pero, si se advierte que la segunda frase constituye una locución ritual de uso corriente en la sociedad islámica, cabe la sugerencia de una interpolación tardía debida a la fuerza de la costumbre en el copista que escribe en el siglo XII. Así aparece una advocación a la persona del Profeta en un texto redactado a principios del VIII, cuando era desconocida su existencia por aquellas fechas en Andalucía.

3. En la redacción de este protocolo no representa Abd el Aziz ningún poder extranjero, como debiera de aparecer en un documento tan importante si se sigue la historia clásica. Estipula y firma el vencedor en nombre propio. No se hace referencia ni al califa de Damasco, ni al responsable y jefe de la conquista: Muza ibn Nosaïr. Se dice sencillamente que es hijo de un tal Nosaïr, sin estipular su rango como lo hubiera exigido la circunstancia de haber guerreado en su nombre y con sus tropas.

Esto sea dicho sin considerar la autenticidad del episodio del que depende el tratado. Ver: Capítulo III y nota 36.

4. Confirma este documento el contexto que hemos establecido de acuerdo con otros testimonios: Con la muerte de Vitiza, las diversas provincias del reino visigodo, mejor dicho sus gobernadores, se hacen independientes. ¿Era Teodomiro la autoridad suprema de Levante nombrado por el rey difunto? ¿Era partidario de Roderico? ¿Se había pasado de un bando a otro? No lo sabemos. En el documento habla y firma en nombre propio.

Textos que se refieren al adopcionismo

En el curso del siglo VIII han envenenado las pasiones varias herejías. La más importante ha sido el adopcionismo, difundido por las más altas autoridades religiosas hispanas, sin duda para luchar contra la expansión del unitarismo. Pues el adopcionismo es una concesión hecha al movimiento de ideas unitarias que dominaban entonces en la Península Ibérica. El momento de su mayor alcance se sitúa entre los años 780 y 808. Según la historia clásica ha tenido lugar esta efervescencia heterodoxa en un tiempo en que estaban dominados y subyugados los cristianos por los árabes mahometanos. En lugar de unirse para luchar en contra del enemigo común, se dividen. Encabeza el movimiento herético el arzobispo de Toledo. Adquiere entonces el adopcionismo una tal fuerza expansiva que se cuela la idea más allá del Pirineo. Se reúne en Francfort un concilio formado por

obispos galos y germanos para condenarlo y como consecuencia de estas discusiones aparece una literatura importante en España y en el resto de Occidente. En lo que concierne a España son los únicos textos teológicos que sabemos con certeza pertenecen al siglo VIII. Ahora bien, en ninguno, tanto en los hispanos como en los extranjeros, se hace referencia al Islam dominando la península, herejía que era más importante y universal que el adopcionismo. He aquí los títulos de los textos que se conservan en nuestros días:

1. *Dos cartas del papa Adriano I,* que ha ocupado la silla de San Pedro desde 772 a 795. Fueron dirigidas a su legado en España, Agila, enviado precisamente para combatir la herejía. Han sido publicadas por el padre Flórez en el tomo V de su *España sagrada.*

2. *Los escritos de Elipando,* arzobispo de Toledo (783-808), el gran animador del movimiento. La mayor parte de los mismos se hallan en un manuscrito del XI que se guarda en la Biblioteca de la Catedral de Toledo. Son:

a) *La carta de Elipando a los obispos de las Galias* reunidos en Francfort, publicada por primera vez por Menéndez y Pelayo en el apéndice XI del tomo II de su *Historia de los heterodoxos.*

b) *Carta de Elipando a Carlomagno.* Flórez. Ibid., t. V.

c) *Carta de Elipando a Migecio.* Flórez. Ibid., t. V.

d) *Cartas a Alcuino y a Félix* que se hallan en las obras de Alcuino: *Contra Felicem libri septem, epistola ad Elipandum, libelli contra elipandum.* La carta de Félix ha sido publicada por Menéndez y Pelayo en el apéndice n.º XII del tomo II de sus *Heterodoxos.* Las demás están reproducidas por Migne en su *Patrología latina.*

e) *Carta al abate Fidel,* de la cual extractos han sido citados por Beato de Liébana en su *Apologeticus* en contra de Elipando. Han sido publicados por el padre Flórez (Ibid., t. V) y por Menéndez y Pelayo que los trodujo al español en sus *Heterodoxos* (edición de Bonilla, t. II, pp. 284-5).

3. Beato de Liébana y Etherius: *Liber Etherii adversus Elipandum sive de adoptione Christi Filii Dei.* Existen de este tratado dos manuscritos en la Biblioteca de la catedral de Toledo, de los cuales el más antiguo debe fecharse a fines del siglo X o a principios del XI. Se guarda otro de la misma época en la Nacional de Madrid. Ha sido publicado por Migne (G. L, t. XCVI).

DOCUMENTOS Y TEXTOS POSTERIORES AL SIGLO IX

Texto anónimo

En un viaje emprendido por Navarra en los años 850-851, encontró San Eulogio en la librería del monasterio de Leyre un opúsculo anónimo que relataba la vida de Mahoma. Extrañado de las hazañas de este profeta que desconocía a pesar de ser natural y de vivir en Córdoba, la capital de los musulmanes hispanos, se apresuró a darlo a conocer a sus amigos; por lo cual se incluyó en sus obras. Francisco de Lorenzana lo ha publicado al final del tomo II de su *Collectio S. S. Patrum ecclesiae toletanae,* Madrid, Ibarra, 1785, pp. 550-552. Incluimos su traducción en el capítulo duodécimo.

La Escuela de Córdoba

Agrupamos en una escuela que llamamos de Córdoba a unos escritores latinos que escribieron a mediados del siglo IX. Forman un conjunto notable, pues no existen textos que nos hayan alcanzado pertenecientes a años anteriores o posteriores. Como los textos árabes de esta época son escasísimos y más en manuscritos contemporáneos, constituyen una fuente de información directa de aquellos tiempos; como un oasis en mitad de la soledad de un desierto histórico. Por estas razones su importancia es capital. Desgraciadamente son tendenciosos en su gran mayoría, no solamente porque sus autores se caracterizan por una fe cristiana extremada, la que llevará a San Eulogio a un martirio suicida, sino porque dentro del campo trinitario en oposición al unitario premusulmán, representan una opinión que hoy día se calificaría de integrista. Sus primeros escritos, publicados desde el año 40 en adelante —para el 60 se habrá agotado ya la savia creadora— fueron dirigidos en contra de los unitarios, como los arrianos o los acéfalos, y luego en contra de los musulmanes. Ahora bien, no sólo representan sus ideas lo que se podría llamar la extrema derecha del partido católico; no debe olvidar el lector, como lo advertimos a lo largo de nuestro estudio, que representan una situación ideológica existente en Andalucía occidental. Sería temerario querer extender a la península un estado de opinión que era propio de la capital musulmana: Debía estar, por ejemplo, el Islam mucho más desarrollado en Almería y en el litoral mediterráneo cuyas poblaciones estaban más

cercanas de Oriente y por consiguiente más influidas por las ondas invasoras, que en Galicia, en donde el mahometismo por estas fechas era con toda probabilidad una entelequia.

La obra de Esperaindeo

Con fundamento se puede dar al teólogo abate Esperaindeo el título de fundador de la Escuela. Sus más ilustres representantes, como Eulogio y Alvaro, lo han venerado como a un maestro. Nació con toda probabilidad a fines del siglo VIII, pues en 851, según testimonio del Santo, era ya un anciano (ver nota 229). No se sabe de dónde era oriundo, pero pasó casi toda su vida en Córdoba; pues formó en esta ciudad a sus discípulos más esclarecidos. Por esta razón llamamos Escuela de Córdoba a este conjunto de escritores andaluces que eran nativos de la misma o que mantenían con sus intelectuales relaciones cuyos frutos han llegado hasta nosotros. He aquí la lista de sus obras:

I. *Apologeticus* en contra de los unitarios, principalmente arrianos. De esta obra se posee sólo el capítulo sexto que San Eulogio incluyó en su *Memoriale Sanctorum* (1,7).

II. *Las actas* de los mártires de Sevilla, Adulfo y Juan, citadas por Eulogio en su *Memoriale,* las que también se han perdido (Lib. II, cap. VIII, 9).

III. *Un tratado pequeño acerca de la Trinidad.* En una de sus cartas, la VII de su *Epistolario,* le había pedido Alvaro que refutase a unos herejes unitarios que recientemente hacían proselitismo. Se guardaba este opúsculo en el manuscrito de la catedral de Córdoba que contiene sus cartas; pero por razones que se desconocen se le separó del códice, de tal suerte que se ha dado durante mucho tiempo por perdido. Desconocieron su existencia Masdeu, Vicente de la Fuente, Amador de los Ríos y Menéndez y Pelayo cuando en su juventud escribió los *Heterodoxos.* Sin embargo, se conservaba una copia del texto en un manuscrito de procedencia cordobesa, el Códice Samuélico, que se halla en el archivo capitular de la catedral de León (n.º 22, fol. 5-8). El canónigo archivero, Carlos Espinos (1741-1777), hizo del mismo una copia que vino a parar a manos del hermano o padre Pablo Rodríguez del monasterio de Sahagún. Tuvo de ello conocimiento el cardenal Lorenzana que lo editó por vez primera en su *Collectio* (Madrid, 1785, pp. 639-42). José Madoz en su edición crítica de las cartas de Alvaro la ha publicado en contestación a la de

su discípulo (cartas VII y VIII). Las fecha con anterioridad al año 840. José Madoz: *Epistolario de Alvaro de Córdoba.* C. S. I. C., Madrid, 1947.

La obra de San Eulogio

Perteneció Eulogio a una familia acomodada que vivía en Córdoba en la primera parte del siglo IX. Predispuesto por su temperamento místico, le alcanzó al regreso de su viaje a Navarra (949-950) la verdadera importancia y difusión de las herejías unitarias que dominaban en España, sobre todo en su tierra natal. Para combatirlas se le ocurrió predicar el martirio a las vírgenes cristianas de Córdoba en la descabellada creencia de que la sangre vertida podría detener el proceso de islamización del país, que años antes había con ahínco favorecido Abd al Ramán II. Tuvo esta predicación efectos contrarios y nefastos para la minoría cristiana cordobesa. Ante las revueltas populares motivadas por los actos y los martirios de las vírgenes sacrificadas, la autoridad musulmana le hizo responsable de la alteración del orden público y fue encarcelado. Nombrado arzobispo de Toledo por la fama sin duda alcanzada por sus escritos, no pudo tomar posesión de su cargo, pues acusado de alterar las relaciones entre las dos comunidades religiosas fue condenado por un sínodo provincial y por la justicia del sultán. (Hechos todavía no muy bien esclarecidos dadas las pasiones existentes en aquel entonces y el divorcio cada vez más acentuado que se estableció desde estos años en adelante entre los españoles.)

Más tarde, aprovechando las buenas relaciones conseguidas para concertar un tratado con el monarca cordobés, obtuvo Alfonso III el permiso para trasladar el cuerpo del mártir a Oviedo, en donde fue recibido con grandes manifestaciones el 9 de enero de 884. Iba acompañando el féretro un manuscrito con las obras del escritor, copia reproducida acaso mientras vivía o poco después de su muerte; pues sólo transcurrieron veinticinco años entre el fallecimiento de Eulogio y la recepción del códice, el cual ha sido piadosamente conservado hasta nuestros días en la biblioteca de la catedral de Oviedo.

En un viaje por Asturias el historiador Ambrosio de Morales tuvo la suerte de conocerlo y publicó en 1574 las obras de San Eulogio con un importante estudio: *Divi Eulogii cordubensis martiris doctoris et electi archiepiscopi toletani opera...,* etc., *Compluti Joannes Iñigues a Lequerica excudebat.* Existen las siguientes reimpresiones: Andrea Schotl, *Hispana illustrata...,* etc., *Francfort...* (1603-1605),

tomo IV; Flórez, *España sagrada,* tomos X y XII; Lorenzana, *Collectio...,* etc., 1785; Migne, tomo CXV, p. L. Citamos por las ediciones de Flórez y de Lorenzana.

Epistola ad Wilesindum Episcopum Pampilonense. Carta escrita por Eulogio desde Córdoba a Vilesinde, obispo de Pamplona, para agradecerle su hospitalidad durante su viaje a Navarra. Está fechada en 15 de noviembre de 851. (Ver nota 235.) La publicó Lorenzana en su *Collectio,* t. II, pp. 536-7.

Documentum martyriale, escrito en la cárcel a fines del año 851 para alentar a las vírgenes Flora y María a padecer el martirio.

Memoriale Sanctorum, compuesto en tres partes o libros. Las dos primeras han sido escritas en 851, pues lo comunica el autor al lector al principio del segundo libro. (Ver nota 229.) Acabó la tercera parte en su segunda prisión en 856. Se encuentran en este texto indicaciones notables acerca de la vida en Córdoba por aquellos años.

Apologeticum martyrum, escrito en 857. Relata el autor el martirio de Roderico y de Salomón. Da en esta obra los detalles de su viaje a Navarra y cuenta el hallazgo que hizo en la librería del monasterio de Leyre de un opúsculo que reseña una biografía de Mahoma. La importancia de este texto es en verdad extraordinaria. Ha sido publicado por Lorenzana y damos la traducción en castellano en el capítulo decimonono. Las noticias que nos da Eulogio, su ignorancia acerca de la existencia de un profeta llamado Mahoma y el revuelo que produjo en el escritor sevillano Juan Hispalensis el anuncio del descubrimiento que le comunica su amigo el viajero, están confirmados por el hecho de que el manuscrito en que están reseñados estos datos es contemporáneo del autor.

La obra de Alvaro de Córdoba

Era este intelectual un mestizo de judío y germano, según él mismo nos lo confiesa: *Eo quod ex Israelis stirpe descendens cuncta mihi glorier dicta...* (carta XVIII, 5) y más lejos: *an ego qui et fide et gente hebreus sum...* Por otra parte, al final de la XX carta de su *Epistolario* se vanagloria de descender de familia goda. Lo picante del asunto consiste en que vienen a cuento estas confidencias a propósito de sus discusiones con Eleazar que era un germano convertido al judaísmo. Con Eulogio representa Alvaro la postura extrema e intransigente de la minoría cristiana cordobesa. Es el autor de la

Escuela que ha ejercido mayor influencia en sus contemporáneos y en el siglo siguiente.

Ha compuesto versos en latín de valor desigual y dos tratados de moral: la *Confessio Alvari* y el *Liber Scintillarum,* que no hemos leído por suponer que no interesan a nuestros estudios. Han llegado hasta nosotros los siguientes textos:

Epistolarum Alvari, epistolario en el cual doce cartas son de su pluma y ocho de sus corresponsales. Se encuentran en un manuscrito escrito con letra visigótica menuda del siglo IX o del siglo X, que se guarda en la librería de la catedral de Córdoba. Han sido objeto de intercambio de 849 a 861, año en que probablemente murió. Flórez consiguió una copia del códice y publicó estas cartas en su *España sagrada,* t. XI, pp. 81-218. En estos últimos años José Madoz ha dado a la imprenta una edición crítica de las mismas: *Epistolario de Alvaro de Córdoba.* C. S. I. C., Madrid, 1947.

La vida de San Eulogio. Se encuentra en el códice de la librería de la catedral de Oviedo que contiene las obras de San Eulogio. Ha sido publicada esta biografía con sus obras completas por Ambrosio de Morales, en 1574. Existen varios manuscritos antiguos de este texto con otras obras de Alvaro en dos códices que se guardan en la Biblioteca de Palacio. También se conoce un manuscrito que había pertenecido a la de San Millán que apunta Flórez y que se encuentra hoy día en la Academia de la Historia. Ambrosio de Morales ha citado otros tres códices que se hallaban en los monasterios de Sahagún, de la Espina y en la iglesia de Mondoñedo. La Nacional de Madrid conserva un soberbio códice del siglo X que contiene con otros textos la vida de San Eulogio.

Indiculus luminosus. Anuncia el autor que la obra se compone de dos partes, pero no se conoce más que la primera, sea que Alvaro no ha redactado la segunda, sea que se ha perdido. Ha sido escrita en el año 854, como lo indica el texto. Ha tenido este libro una influencia importantísima en la formación del mito arábigo entre la minoría cristiana española. Se halla el texto en los códices anteriormente mencionados. Flórez lo ha publicado en su *España sagrada,* t. XI. pp. 219-275, gracias a la copia que consiguió del códice de Córdoba.

La obra del abate Sansón: Apologeticus Sansonis abatis cordubensis

Como lo indica el autor al principio del capítulo IV, ha sido escrita esta obra en el año 864. Debía de componerse de tres partes, pero no escribió Sansón más que las dos primeras. Poco sabemos del

autor, sino que nos describe las desgracias que padeció con motivo de las discusiones teológicas en que se enzarzó con el heresiarca Hostegesis, obispo de Málaga. Interesante desde el punto de la evolución de las ideas religiosas, es extraordinario su valor documental para el historiador de esta época de la que tan poco sabemos; pues levanta un poco nuestro abate el velo que nos esconde tan extraña sociedad andaluza. Así, nos dice las íntimas relaciones que mantenía el obispo con los hijos del gobernador de Málaga. Entre otras menudencias le acusa de haberse con ellos solazado en fiestas orgiásticas: lo que demuestra que los españoles y tanto más un obispo a pesar de sus diferencias religiosas no estaban por aquel tiempo enfrentados de modo irreductible. Salvo error, existe un solo ejemplar de esta obra. Escrito sobre pergamino se guarda en la Nacional de Madrid. Pertenece su letra al siglo IX o a principios del X. Notas marginales en árabe le adornan. Las ha reproducido Simonet en su añejo t. VIII de su *Historia de los mozárabes de España,* p. 816. El padre Flórez ha publicado el *Apologeticus* en su *España sagrada,* t. XI, p. 325.

Juan de Sevilla

Existen dos escritores del mismo nombre que vivieron en Sevilla en la misma época. El uno, más viejo, era obispo de Sevilla: *Joannes Hispalensis sedis Episcopus et metropolitanus.* Firma las actas del Concilio de Córdoba, que tuvo lugar en 839, para condenar las herejías de los acéfalos. Era llamado por los musulmanes Said Almatran y según Jiménez de Rada había escrito en árabe un comentario a las Sagradas Escrituras. Se le ha atribuido, por lo visto sin fundamento, una traducción de la Biblia al mismo idioma. «*Sin embargo,* escribe Simonet, *es de extrañar que en los escritos de los autores mozárabes que florecieron en Córdoba durante el resto del siglo IX, no se halle noticia ni memoria alguna de un prelado y escritor tan insigne.*» En *Historia de los mozárabes de España,* p. 325. El caso, en efecto, no puede ser más extraño. ¿Han sido dos el prelado y el arabista, que hubiera vivido en fechas posteriores? ¿Se puede inducir de dicho silencio que el prelado arabista representaba una opinión política que no compartían los intransigentes mozárabes cordobeses?

Conocemos mejor la personalidad de Juan de Sevilla, escritor laico y casado, el cual mantuvo una correspondencia y una controversia teológica con Alvaro de Córdoba. Dos de sus cartas dirigidas a Alvaro se han conservado en su *Epistolario.* En la sexta va añadido un breve resumen de la biografía de Mahoma, encontrada por Eulogio

en Leyre, de la que por lo visto recibió un extracto o dicho resumen del viajero. Tanto le impresionó que fue motivo de intercambio de pareceres entre los dos escritores, el sevillano y el cordobés. Reviste el hecho para nuestras tesis una importancia extraordinaria, porque confirma el asombro sentido por Eulogio en Leyre. No se trataba de una opinión particular. Igual era la ignorancia que se tenía de Mahoma, tanto en Córdoba como en Sevilla.

CRONICAS LATINAS

Sólo nos han llegado del siglo IX dos crónicas latinas que nos cuentan los acontecimientos políticos ocurridos en España en los siglos VIII y IX. Son contemporáneas, a tal punto que se supone fueron escritas en el mismo año, el 883. Sus autores fueron monjes que vivían en el norte de la península, en la región que llamamos «entidad pirenaica»; pues abarca desde un punto de vista geográfico, histórico y cultural las dos vertientes de este sistema orográfico y los montes cantábricos.

Crónica albeldense

Se halla en un códice renombrado del Escorial: el *Codex Vigilanus,* que lleva por fecha de su redacción la del año 976. Se distinguen en esta crónica dos partes:

La primera, la más antigua, redactada en el siglo IX, tiene por autor un monje del monasterio de San Millán de la Cogolla, sito en la Rioja. Por esta razón muchas veces ha sido llamado este texto: *crónica emilianense,* de San Millán, en latín: Emilianus. (No confundir con el *Codex emilianense* que se guarda también en la Biblioteca del Escorial y es tan célebre como el anterior.) Han afirmado numerosos historiadores que era su autor un monje llamado Dulcidius, el cual habría escrito la historia de los últimos reyes godos y los incidentes de la guerra civil.

Hacia mitad del siglo décimo el benedictino Vigila que vivía en el monasterio riojano de Albelda, sito en la orilla derecha del Iregua que desemboca en el Ebro, cerca y después de Logroño, escribió la segunda parte que comprende los acontecimientos ocurridos en el reinado de Alfonso III. Excelente calígrafo, poeta a sus horas, es este monje el autor del texto y del manuscrito. Por tal razón lleva su nombre: *vigilanus.*

De ser así, está compuesta la *Crónica albeldense* de dos textos que han sido escritos en dos fechas distintas. Ochenta y tres años los separan. Vigila no es un fraile cualquiera y vulgar. Poseía conocimientos extensos y su libro constituye una pequeña pero extraordinaria enciclopedia de los conocimientos de la época. Hemos encontrado en sus páginas una de las más antiguas reproducciones de la numeración decimal, con signos de origen arábigo. Las cifras muy enguirnaldadas están escritas como en las grafías semitas de derecha a izquierda. Se acaba la numeración con la cifra nueve, pues en esta época se desconocía aún el signo cero. Hemos reproducido texto y grafía en el tomo tercero de nuestro *Decadencia española,* Madrid, 1950.

El benedictino P. Luciano Serrano en el tomo III del *Homenaje ofrecido a Menéndez y Pidal,* Madrid, 1925, afirma que Vigila es el autor principal de la *Crónica albeldense,* que puso mano en la primera parte, acaso modificándola, y luego acabó el relato de los acontecimientos posteriores. Ha sido publicada esta crónica por el padre Flórez en su *España sagrada,* t. XIII. Citamos por esta edición. Un párrafo olvidado se encuentra en la *Colección de crónicas arábigas* de la Academia de la Historia de Madrid, tomo I de Emilio Lafuente Alcántara. Otro texto del parágrafo 78 que tampoco había sido reproducido en la edición de Flórez ha sido añadido en nota al discurso de recepción a la Academia de la Historia de Madrid, pronunciado por Manuel Oliver y Hurtado, en 1866.

Crónica de Alfonso III

Discuten todavía los historiadores por esclarecer quién fue su autor. Opinan algunos que es obra del mismo rey Alfonso; otros que encargó su redacción a Sebastián de Salamanca, por lo cual ha sido llamada por muchos autores antiguos: *chronicon sebastiani.* Empieza el relato con los acontecimientos ocurridos en el reinado de Vamba y termina con la muerte del rey de León, Orduño I; es decir, desde 672 hasta 866. Está fechada la crónica en 883. La ha publicado Flórez en el tomo XIII de su *España sagrada.* Pero no presenta esta crónica la enjundia intelectual, ni el valor documental e histórico de la del monje Vigila. Es mucho más enrevesada, escrita con un criterio infantil o primario, en una palabra arcaica, que le resta autoridad en comparación con la *albeldense.*

El códice de Roda nos ofrece el texto más antiguo de esta crónica. Gómez Moreno ha hecho de la misma una edición en el año 1932: *Las primeras crónicas de la Reconquista. El ciclo de Alfonso III,*

Boletín de la Academia de la Historia. Las crónicas *albeldense* y de Alfonso III tienen escaso interés para un estudio científico de los acontecimientos ocurridos en España a principios del siglo VIII. Han pasado ciento cincuenta años desde los hechos reseñados. El ambiente ideológico ha cambiado y lo sucedido que nos pudiera interesar está esfumado en las nieblas del pasado, si no olvidado; lo que se dice, desvirtuado por la opinión imperante en su tiempo. Son únicamente interesantes estos textos para el estudio de la evolución del mito.

FINES DEL X Y PRINCIPIOS DEL XI

En esta época tardía en comparación con la fecha de las guerras civiles del VIII, aparecen textos arábigos, es decir, escritos en árabe. Tres crónicas destacan, aunque sólo dos ofrecen un cierto interés. Los hechos inverosímiles que describen son la fuente de las leyendas que han florecido a lo largo de la Edad Media, fábulas paralelas al mito de la invasión de España, las cuales han sido fielmente recogidas por las crónicas cristianas del XII y del XIII, para formar posteriormente el fondo del Romancero. Poseen un cierto denominador común las dos más importantes, pero su fuente de información es distinta.

Ajbar Machmua, enraíza sus noticias en la antigua tradición que alienta la sociedad bereber marroquí; mientras que la *Crónica del Moro Rasis* respira el ambiente andaluz más influido por los acontecimientos, luego más veraz. Pero en ambos casos los acontecimientos históricos han sido disfrazados por el ambiente musulmán y árabe que imperaba en las fechas de su redacción. De aquí la importancia dada en el texto, sobre todo en el marroquí, a episodios fabulosos, más propios de recitadores orientales que de auténticos historiadores; lo que apunta, si no tuvieramos otros elementos de juicio, su origen egipcio. Como si esto fuera poco, han sido estos textos lastimados por interpolaciones.

Crónica del Moro Rasis

Ahmed al Rasi-Atariji, es decir, el cronista por excelencia, probablemente era andaluz y vivió en el siglo X. La crónica que lleva su nombre cuenta los acontecimientos en los cuales intervino Roderico, la invasión de España por los árabes y los hechos de los sultanes y de los califas, hasta el año 976. Se ha perdido el texto original que

se supone estaba escrito en árabe, aunque no pueda afirmarse positivamente. En el siglo XIV o en el XV según los autores, un moro llamado Mohamed, sin letras pues él mismo lo confiesa, leyó en voz alta y en portugués un texto de esta crónica redactada en árabe a un sacerdote, llamado Gil Pérez, ignorante del árabe ¡pero que traducía lo oído en portugués al castellano...!

Se divide el texto recogido de modo tan singular en tres partes: La primera se ocupa de geografía y las siguientes de historia. En un principio se describe la situación existente en España antes de la invasión, luego los acontecimientos posteriores.

Dadas estas circunstancias han tenido que admitir todos los autores que el texto traducido del portugués suscita grandísimos recelos. Ignoramos si se trata del texto original de Rasis o de otro cualquiera que hubiera leído Mohamed. Y aún de ser original resulta indudable que ha sido mutilado, interpolado, confitado según los gustos de las épocas posteriores. Mas entonces, siendo esto incontrovertible, ¿cómo extraer del fondo antiguo, si lo conserva, las noticias que pudieran revestir un valor histórico?

Pascual Gayangos ha advertido en su tiempo que a juicio suyo la última parte pertenece a un autor arábigo, pero no la segunda en la que se cuentan los hechos y aventuras de Roderico. Opina que han sido inspirados por una novela célebre: *La crónica del rey don Rodrigo con la destrucción de España,* escrita en 1443 por Pedro del Corral. (Pascual Gayangos: *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del Moro Rasis,* Madrid, 1850, *Memorias de la Real Academia de la Historia,* t. VIII.) Saavedra cree en la autenticidad del texto en lo concerniente a los acontecimientos desde la muerte de Roderico hasta la llegada de Alher y que la novela ha sido compuesta con las noticias dadas por el texto de Rasis. (Eduardo Saavedra: *Estudio sobre la invasión de los árabes en España,* Madrid, 1892.) Menéndez y Pelayo en su gran obra acerca de los orígenes de la novela se contenta con destacar las afinidades que existen entre la obra histórica y la imaginaria. Según nuestro leal saber y entender, el fondo histórico que debe de pertenecer al Moro Rasis se enlaza con la tradición andaluza, existente en el siglo X; exactamente lo mismo ocurre con el *Anónimo latino* en otros tiempos atribuido a un fabuloso obispo, Isidoro Pascense, a cuya crónica dedicamos el apéndice n.º II. En estas condiciones, tan sólo muy escasos hechos descritos deben ser admitidos y aún con gran cautela: aquellos que pueden ser confirmados por otros testimonios, siempre y cuando no estén desmentidos por el contexto histórico. Así, por ejemplo, hemos recogido de esta obra los datos que se refieren a las hambres que asolaron a España

en los siglos VII y VIII (capítulo octavo) porque de antemano hemos reconstruido la historia del proceso de desecación del Sahara (capítulo V). Pascual Gayangos ha publicado el texto de esta crónica en el trabajo anteriormente citado. Saavedra ha añadido en apéndice a su estudio fragmentos inéditos que tratan de la historia de los últimos reyes godos. Citamos por esta traducción.

Ajbar Machmua

No se trata de la obra de un historiador, ni aun de la de un cronista de talla menor. Recoge el texto unos cuantos relatos tradicionales en el Rif, cuyo valor es desigual. Dozy entusiasmado por el hallazgo entonces reciente de este manuscrito encontraba en estas fábulas el testimonio sincero de los incidentes de la conquista. Le han seguido los historiadores posteriores. En nuestros días Levi-Provençal le imita para describirnos e ilustrarnos acerca de los conflictos que dividían a las tribus árabes recientemente asentadas en España y los hechos victoriosos de Abd al Ramán, el Emigrado. Para nosotros reúne este libro de aventuras una colección de relatos tradicionales, eminentemente bereberes y rifeños, los cuales deben conservar algo del recuerdo de las acciones emprendidas por los antepasados en la guerra civil hispana, tradición que se habrá mantenido con mayores o menores ocurrencias en las familias y en las tribus del país. Hacia 1007 tuvo la idea un intelectual mahometano de habla arábiga de recoger esta tradición oral en un texto que nos ha alcanzado. En estas condiciones, transcurridos trescientos años en que la faz de esta parte de la tierra se había transformado fundamentalmente, hechos que pudieran haber poseído un cierto valor histórico han sido envueltos en clima de tal contextura que resulta dificilísimo, si no imposible, distinguir el oro del barro que lo envuelve. Esto lo confirma el ambiente imaginativo en que está escrito; pues no sólo es fácil reconocer fábulas egipcias que han servido para describir otros acontecimientos ocurridos en aquella nación, sino relatos que pertenecen al folklore del Mediterráneo oriental, cuyos orígenes remontan a veces hasta los tiempos bíblicos. En 1867 publicó Emilio Lafuente Alcántara el texto de esta obra y su traducción en el tomo primero de la *Colección de crónicas arábigas,* editada por la Real Academia de la Historia.

Crónica de Ibn Alcotiya

En árabe quiere decir Ibn Alcotiya: el hijo de la Goda. Descendía el autor de esta crónica de Sara, nieta de Vitiza; de aquí el apodo. En vano busca en ella el lector recuerdos de los últimos reyes visigodos que se hubieran mantenido en la tradición familiar. El proceso de arabización dominante en los tiempos de su redacción, finales del X o principios del XI en que generalmente se fecha, ha borrado en la mente del autor todo indicio que pudiera referirse a otro ambiente anteriormente existente. Es este carácter el que da a la crónica todo su interés. Pues si el recuerdo de una tradición real — y ¡de tal abolengo!— no ha podido mantenerse en un descendiente en tan pocas generaciones, ¡qué se va a pedir a los demás! El texto íntegro de esta crónica ha sido publicado con una traducción española por Pascual Gayangos en el tomo II de la *Colección de crónicas árabes*, editada por la Academia de la Historia.

Los numerosos textos posteriores dada su fecha reciente no poseen valor alguno documental más o menos aprovechable. Son trabajos pseudo-históricos, escritos además con los prejuicios ya iniciados en el norte de Africa en el siglo XI y que posteriormente fueron hinchados por la contrarreforma musulmana llevada a cabo por almoravides y almohades.

APENDICE II

LA CRONICA LATINA ANONIMA

Se han apoyado los historiadores que han estudiado la invasión de España en un texto por todos juzgado fundamental: Había sido escrito por un testigo que había asistido a los acontecimientos: Isidoro Pacense, obispo de Pax Julia, hoy día: Beja, pueblo que se halla en la provincia de Badajoz, de aquí el título de la obra que antiguamente se ha llamado Crónica de Isidoro Pacense. Era su autor un intelectual renombrado, especializado en la historia de su tiempo. Cita los títulos de varios libros que había redactado sobre asuntos diferentes. Se han perdido [393]. Por todo lo cual, los acontecimientos que conciernen a los últimos reyes visigodos, los episodios de la invasión y los primeros años de dominación de los extranjeros están descritos en un texto contemporáneo, ya que el relato acaba en el año 754. Desgraciadamente no existe otro texto de aquel tiempo para confrontar los datos expuestos. Reza su título original: *Epitoma* (o epitome) *imperatorum vel arabum ephemerides atque hispaniae chronographiae sub uno volumine collecta.*

Existen varios manuscritos, todos pertenecientes a fechas más recientes que el siglo VIII. Cinco posee nada menos la Nacional de Madrid. Se hallan algunos insertos en otras crónicas más modernas, como el *Chronicon ab initio mundi usque aera 1170,* el *Chronicon iriense* y el *Chronicon liber.* Gozan dos copias de mayor autoridad: La más antigua, a juicio del paleógrafo Tailhand, está escrita con «*una magnífica letra visigótica y probablemente debe ser fechada hacia mediados del siglo X*» [394]. Estuvo el manuscrito en un establecimiento religioso de Zaragoza, luego en la Inquisición de Madrid y actualmente se halla en la Academia de la Historia. Sólo se conservan cuatro folios en su estado actual, pues anteriormente se componía de ocho y medio. Estaba precedido por otro texto y lo mismo ocurre al otro manuscrito que se encuentra en la Biblioteca del Arsenal de

París. Adornado con letra francesa del siglo XIV, es copia de un texto anterior escrito con letra visigótica española. Como el escribano o amanuense encargado de componer el códice ignoraba las artimañas de esta antigua letra, aparecen en el texto errores y oscuridades, pero según criterio de Tailhand que los ha estudiado se trata del texto más completo.

Ha sido por vez primera publicada esta crónica por Sandoval en su *Historia de los cinco obispos,* Pamplona, 1615. El padre Flórez la ha incluido en el tomo VIII de su *España sagrada.* El jesuita francés Tailhand ha reproducido en facsímil hecho en heliograbado los dos manuscritos anteriormente citados, el de la Academia de la Historia y el del Arsenal, en una edición crítica con largos y numerosos comentarios. Teófilo Martínez Escobar ha publicado en el siglo pasado una traducción española en la «Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla».

Estos dos manuscritos más antiguos no llevan el nombre de su autor. Hacia fines del siglo XII Pelagio, obispo de Oviedo, incluyó el texto en una crónica con carácter universal que acaba en el año 1170. (Su título es el del primer códice que hemos mencionado anteriormente que guarda la Nacional de Madrid.) Conocida también con el título de *Códice ovetense* contiene el *Anónimo* en lugar preeminente y nuestro Pelagio le puso una pequeña introducción que empieza en estos términos:

Incipit liber cronicorum ab exordio mundi usque era MCLXX. Carisimi frates, si cronicam hanc quam aspicitis, bono animo eam legatis, invenienti quomodo junior Isidorus Pacensis ecclesie eps. sicut in Veteri Testamento et Novo, et per Spiritum Sanctum intellexit [395].

Desde entonces han creído los historiadores en el testimonio de Pelagio: no sólo había existido un obispo Isidoro Pacense, llamado *junior* para distinguirlo del mayor: Isidoro de Sevilla; era también este personaje el autor de la crónica que había servido de base al Ovetense para escribir su historia universal.

Hace más de un siglo se dio cuenta Dozy del error de Pelagio. En 1860, en la segunda edición de sus estudios sobre la historia y la literatura española en la Edad Media, advirtió que el amanuense que había copiado por cuenta de Pelagio la *Historia de los reyes godos* de Isidoro de Sevilla había leído mal el nombre de Isidorus hispalensis epis. «*Está claro,* escribía, *que ha saltado la sílaba* His *y que ha escrito* Pacensis *en lugar de Palensis*» [396]. En 1883, Fernández Guerra confirmó la hipótesis de Dozy y acusó de ligero al obispo de Oviedo [397].

Dos años más tarde Tailhand demostró documentalmente el error. En su estudio crítico sobre el *Anónimo* reprodujo la página de un códice de la Nacional de Madrid, que contenía la crónica con el corte desdichado del nombre del ilustre sevillano: o sea, al final de una línea: *Isidori* y en la siguiente *Palensis,* en lugar de *Hispalensis.* Por lo cual concluyó Tailhand: «*Aceptó Pelagio esta equivocación sin dificultad.* (No cotejó la copia con el original, diríamos nosotros.) *Mas no conociendo obispado alguno llamado Palensis en España, substituyó esta lectura por la de Pacensis que frecuentemente encontraba repetida al pie de las actas de los antiguos concilios hispanos visigóticos*» [398]. Como por lo visto no era este despiste lo suficientemente abultado siguió erre que erre con sus extravagancias nuestro Pelagio, atribuyendo además a este *junior* una obra del auténtico Isidoro y a este último, para sin duda desagraviarle, ¡un texto de Julián de Toledo!

Con lo expuesto era de aquí en adelante incorrecto mencionar esta crónica con la paternidad de Isidoro Pacense, lo que naturalmente hicieron catedráticos, escritores y demás comentadores de la historia patria... ¡hasta el autor de la voz: Isidoro Pacense, en la *Enciclopedia Espasa*! ¿Qué título darle? Tailhand siguiendo los apuntes de Dozy reconocía que el autor anónimo había tenido lazos muy íntimos con la ciudad de Córdoba, en la que probablemente había vivido durante mucho tiempo. Por consiguiente le dio por título: *El anónimo de Córdoba.* Más tarde, en 1890, el historiador Hinojosa empleó argumentos similares para apreciar que era Toledo la ciudad que había merecido los favores del autor. Intituló el texto: *El anónimo de Toledo* [399]. Fue seguida esta denominación por Mommsen en 1894, por Schevenkow en una tesis de doctorado del mismo año, y, por Simonet en su *Historia de los mozárabes de España* [400]. Sin embargo, estimaba Saavedra, en 1892, que debía de llamarse con mayor sencillez: *Crónica latina anónima,* pues a su parecer —y creemos con razón— no existe argumento alguno válido para darle un calificativo toledano o cordobés, aunque era indudable que había residido el autor por mucho tiempo en dicha ciudad andaluza [401].

Ahora bien, apuntados estos pormenores, no han estudiado estos sabios distinguidos el verdadero problema que plantea el texto: la fecha de su redacción. Unánime era la opinión. Como había vivido este cronista a mediados del siglo VIII había visto con sus propios ojos los horrores de la invasión y asistido al asalto sarraceno. Su testimonio era tanto más excepcional ya que era el único testigo de estos hechos del cual conservaron memoria los historiadores. Pues, extraviados por el mito se habían olvidado del adagio clásico: *Testis unus, testis*

nullus. Surge entonces una pregunta: ¿Sobre qué bases se apoya esta unanimidad? Poca duda ofrece la respuesta: Como los acontecimientos descritos en la crónica acaban en el año 754, se había supuesto sin mayores averiguaciones que en esta fecha precisa había terminado el autor la redacción de su relato.

Posee, en efecto, la *Crónica latina anónima* un epílogo en donde expone el autor sus ideas acerca de la cronología del mundo desde sus principios hasta su fin con el propósito de hacer coincidir las eras diferentes, cristiana, bizantina y mahometana, que el autor ha manipulado. Pues no encajan, sin duda porque ignora que el año mahometano se compone de meses lunares. Planteada así la cuestión, ocurre que el texto de este análisis empieza con las siguientes palabras:

§ 78. *Fiunt igitur ab exordio mundi usque eram coeptam septingentesiman nonagesiman saecundam, anno imperii Constantini decimo, Abdellah Alescemi amiralmuminin IIII, Spaniae Yusif patriae VII, Arabum CXXXVI...*

En su edición crítica interrumpe en este punto su lectura Tailhand para hacer el siguiente comentario: Terminado el año 136 de la Héjira el 26 de junio del año 754, se desprende que en uno de los seis primeros meses de este año y con certeza antes del 27 de junio, el Anónimo de Córdoba había acabado su crónica rimada [402]. Para este especialista y para la mayoría de los autores queda determinada la fecha de la obra por estas palabras: *ab exordio mundi usque eram coeptam..., desde el origen del mundo hasta la era empezada.* ¿Es esto legítimo?

Según nuestro leal saber y entender, las palabras no dicen más que lo que expresan: La era empezada es la que en su curso acaba el relato de los acontecimientos descritos. Nada más dice el texto y nos parece absurdo y fantástico empeñarse en querer fijar la fecha de un texto con una interpretación abusiva de sus términos. Del mismo modo pudiera decirse de un historiador contemporáneo, autor de una historia de los tiempos de Felipe II, que había vivido en el siglo XVI porque acababa su relato con la muerte del monarca.

Si el Anónimo hubiera querido fechar su trabajo, lo hubiera consignado en términos precisos al principio o al final de su crónica, como era costumbre en la Alta Edad Media. Así lo han hecho constar en algunas de sus obras los compatriotas del autor, Eulogio y Alvaro de Córdoba, los cuales lo han a veces mencionado también en el curso del texto. Hemos dado varios ejemplos de esta costumbre a lo

largo de este estudio. Pero aún hay más. Cabe una pregunta: ¿No ha sido truncado el texto en su parte final? ¿Acaba el que conocemos tal cual lo escribió el autor? Existen razones para dudarlo.

Muchos recelos suscita el epílogo de la *Crónica latina anónima.* Acaba de modo muy extraño, por no decir anormal, con una frase de San Julián que no viene a cuento. Lo menos que se puede decir es que aparece a contrapelo, dejando en suspenso el discurso del autor... y la atención del lector. Se ha producido probablemente un corte y una interpolación. Tanto más que el texto de la edición paleográfica y crítica de Tailhand posee una particularidad singularísima: Rimada está la crónica en su totalidad, salvo precisamente el epílogo cronológico. ¿No es esto sospechoso?

Son verosímiles todas las suposiciones. La más razonable consiste en pensar que ha sido obra el epílogo de mano ajena al autor anónimo. En vista de las discordancias existentes acerca de las fechas de los acontecimientos, un monje más ducho en cronología se habrá esforzado *con un texto en prosa para mayor claridad* en poner las fechas en consonancia. El sería el autor de la «*era coeptam*» y de la frase de San Julián, si además no hubiera quizá intervenido para todo complicarlo la torpeza de un amanuense que hubiera dejado las frases sin concordancia. Que todo el pastel acabara en cola de pescado, como dice Horacio, no debe de extrañar. La sorprendente invención de un obispo Pacense enseña la falta de formalidad de estos frailes más duchos en caligrafía que en precisiones históricas.

Aparece entonces manifiesta la evidencia: Si se admite que la crónica ha sido escrita a mediados del siglo VIII, surgen tan numerosos los contrasentidos históricos, que ha podido afirmar en su tiempo Dozy en sus *Recherches* que había sido esta crónica la más maleada, truncada e interpolada de todas las de la Edad Media. Por el contrario, decimos nosotros, si pertenece a una fecha posterior, sea a fines del siglo IX, sea a principios del siglo X, por lo menos desaparecen los anacronismos. En este caso su valor como documento histórico se compagina con el de los otros textos que han sido redactados cuando el mito de la invasión estaba consolidado y por consiguiente reflejan un ambiente que era el adecuado en su tiempo, pero no el que había existido en fechas anteriores.

Para admitir que esta crónica pertenece al siglo VIII se requieren dos circunstancias: o bien consta la fecha de la obra en el texto de una manera terminante; o bien, existen manuscritos fechados en este siglo o cuyo análisis paleográfico permite suponer que han sido escritos en esta fecha. Como ninguno de estos requisitos se cumple —el texto no está fechado y el códice más antiguo que conocemos se atribuye

a mediados del siglo X—, se impone incontrovertible la siguiente conclusión: Sólo el contexto histórico puede precisar la época de su redacción.

Pues bien, el análisis comparativo de esta crónica con los textos de los siglos IX y X, nos demuestra que la interpretación tradicional resulta inadmisible. El texto anónimo no ha sido compuesto en el VIII, sino en fecha muy posterior. El testigo excepcional que había visto con sus propios ojos la conquista de España por los árabes se desvanece, como antes se había disuelto en la nada la persona del obispo Isidoro Pacense. Para asentar esta afirmación nos apoyamos en los argumentos siguientes:

I. Basta la lectura de la *Crónica latina anónima* para comprender que la leyenda de la invasión de España por los árabes estaba ya asentada cuando su autor redactaba el texto. Pertenece sin embargo al primer equipo que propaga la noticia. De acuerdo con nuestros trabajos sabemos que ha empezado a cuajar el mito en el ambiente hispano cristiano después de las obras de la Escuela de Córdoba. Por consiguiente, si se sitúa la crónica en la evolución de las ideas en España, como un punto en una curva, se deduce que debe de pertenecer a una fecha posterior a la mitad del siglo IX. Por esta razón, de fecharla con anterioridad, surgen numerosos los anacronismos. Por ahora nos basta con señalar la diferencia de estilo que aleja esta crónica rimada de los relatos escritos por los cronistas del siglo IX.

Como en su florescencia se acompaña siempre una leyenda con una gran dosis de poesía, posee el texto anónimo un valor literario que no transparece en las más antiguas crónicas. Contrasta la descarnada aridez que las caracteriza con el aliento de la rimada. Su sencilla melodía es ya sintomática. Los cronistas del IX nos transmiten las noticias con el estilo de los telegramas de agencia; el autor desconocido goza de un aliento que entre todos le distingue, pero muestra también la objetividad propia del historiador.

Acudamos a un ejemplo:

Está acompañada la leyenda de la invasión de España por otro hecho maravilloso: la invasión de Francia por los árabes, aniquilados en Poitiers por Carlos Martel. Tuvo lugar el combate en 732. Nuestro autor escribe en 754; es decir 21 años más tarde. Vive en tierra musulmana y es conocido el hecho de que los cronistas bereberes o andaluces de esta religión ignoran o atenúan la pretendida derrota de sus antepasados. Por otra parte, los occidentales que nos cuentan el acontecimiento, los monjes Teófano, Pablo Diácono y el de Moissac, son lacónicos, inciertos y fabulosos: lo que ha inducido a los

historiadores contemporáneos franceses, Emanuel Berl entre ellos, a sospechar de tal aventura a pesar de desconocer el alcance de nuestras tesis. En realidad no saben muy bien estos frailes lo que ha ocurrido. Escriben de acuerdo con ciertos rumores, un son que no podía menos de serle agradable porque se esforzaban con ello por animar a su fe y a la de su parroquia. Nuestro Anónimo sabe muy bien lo ocurrido y no ignora los detalles importantes. No cae en fábulas infantiles como Pablo Diácono. ¿No asegura éste que 375.000 árabes, es decir la totalidad probablemente de los habitantes de Arabia en aquel tiempo han perecido en la batalla? Describe las operaciones preliminares de los asaltantes y los movimientos tácticos de Carlos Martel. En una palabra, hace obra de historiador que se esfuerza en ser objetivo contando lo que ocurre en los dos campos enemigos. ¿Por qué? No sólo porque tiene mayor genio que los cronistas anteriores, sino también porque goza de la perspectiva que da el tiempo transcurrido, lo que los más ancianos no podían alcanzar.

¿Cómo desde su lejana Andalucía está mejor enterado que el monje de Moissac? Sugiere Tailhand que ha podido recibir alguna información oral o escrita de algún galo-franco, testigo ocular del acontecimiento... y ¿por qué no de algunos de los derrotados? Nada en su texto deja traslucir el testimonio del que ha presenciado un hecho importante; lo que siempre desprende un tufo sugestivo.

Es probable, si no seguro, que ha manipulado textos árabes, latinos o bizantinos que desconocemos. Lo indudable está en la objetividad del intelectual que desde su alta torre domina el rumor popular. Y esto... porque el tiempo ha deshecho las fábulas inverosímiles que el cronista más cercano de las campanadas populares, crédulo, ha creído con toda ingenuidad.

De haber escrito nuestro Anónimo su crónica en el año 754, no hubiera podido sustraerse al ambiente de los vencidos con que tropezaría por la calle. Siendo cristiano ¿cómo no desacredita a los enemigos de su fe? Mas no lo ha hecho. ¿Cómo no indisponerse con la autoridad y los intelectuales musulmanes, doloridos por desastre tan cercano, si hubiera descrito la paliza sufrida por sus conciudadanos herejes? ¿Por qué, dadas estas circunstancias, no ha reducido el episodio a algunas palabras breves y concisas? No le vemos, al contrario, arriesgarse en larga parrafada que no podía menos que comprometerle. Sencilla es la respuesta a tal pregunta: Escribe el Anónimo en una época en que la batalla de Poitiers, transfigurada por el mito, ha quedado en lejano episodio guerrero. No suscita el hecho pasión alguna.

Si se acepta la interpretación tradicional acerca de la fecha de nuestra crónica, hay entonces que admitir que el relato más importante

y objetivo de la batalla de Poitiers tiene su origen en el campo de los vencidos, mientras que los vencedores no nos han transmitido más que relatos fabulosos. ¿No es esto extraordinario? Si la crónica ha sido escrita dos siglos más tarde, todo cambia. Ha podido el autor desempeñar el papel de un historiador. Tan sólo por imposición del mito ya cuajado quedaba desvirtuado el sentido de los acontecimientos. La incursión hacia la llanura francesa emprendida por pirenaicos había sido transfigurada en una invasión de Occidente por los árabes, como la prolongación natural de la de España.

II. Cuando describe el Anónimo la invasión de España por los árabes, un soplo patético conmueve el relato y al lector transmite una intensa emoción. Las grandes ciudades, ricas y pobladas, de repente son destruidas y quedan desiertas. Arden como antorchas los monumentos más suntuosos. Aterrorizados sus habitantes son reducidos a esclavitud, los hombres encadenados y marcados con hierros candentes, los potentados crucificados, los niños y los críos apuñalados. Paraliza el terror a aquellos que todavía pudieran luchar. Atraídos con bellas promesas se esfuerzan los timoratos en negociar. Fatalmente son engañados de modo alevoso. Rotos los acuerdos, extiende por doquier el enemigo su poder, cual una epidemia que se expande. Se multiplican los males como en el *Apocalipsis* y no tiene nuestro cronista la suerte del Evangelista. No puede enumerarlos todos. Hubiera necesitado, asegura, ¡que se hubieran transformado sus miembros en otras tantas lenguas! Con la descripción de estas desgracias ha cambiado el tono. Patético al principio, se ha convertido en apocalíptico.

890 Quis enim narrare queat tanta pericula?
Quis dinumerare tan importuna naufragia?
Nam si omnia membra
Verterentur in linguas,
Omnino nequaquam Spaniae ruinas,
Vel ejus tot, tantaque mala
Dicere poterit humana natura.
Sed ut in brevi cuncta
Legendi renotem pagella,
Relictis soeculi innumerabilibus,
Ab Adam usque nunc, cladibus
Quas infinitis regionibus
Et civitatibus
Crudelis intulit
Mundus iste immundus,

Quidquid historialiter capta Troia pertulit;
Quidquid Hierosolima,
Praedicta per prophetarum eloquia,
Baiulavit;
Quidquid Babylonia
Per scripturaram eloquia
Sustulit;
Quiquid postremo Roma
Apostolorum nobilitate decorata,
Martyrialiter confecit,
Omnia et tot Spania, quondam deliciosa,
Et nunc misera effecta,
Tam in honore quam in de decore experivit.

«¿Quién sería capaz de referir tantos peligros? ¿Quién de enumerar tan terribles desastres? Pues si todos los miembros se convirtiesen en lenguas, aún así, jamás pudiera hombre alguno publicar la ruina y los males tan grandes y sin cuenta que afligieron a España. Mas para hacer notar al lector en pocas palabras todas estas desgracias, omitiendo las innumerables que el enemigo cruel suscitó en el mundo por los infinitos países y ciudades, desde Adán hasta el presente, cuanto la historia nos refiere de la destrucción de Troya, cuanto sufrió Jerusalén conforme al vaticinio de los profetas, cuanto Babilonia padeció según el testimonio de las Escrituras, cuanto finalmente el martirio trajo sobre Roma ennoblecida por los Apóstoles, otro tanto y mucho más, España, en algún tiempo venturosa y ahora sumida en la desgracia, experimentó así en su honra como en su infamia.»

(Reproducimos el texto latino sin las variantes recogidas por Tailhard, para que advierta el lector el impacto de la rima sobre el discurso. Pertenece la traducción a Teófilo Martínez Escobar.)

Cuando se explaya nuestro Anónimo en términos tan dolorosos, se deja enardecer por el ambiente creado por el mito y no por la objetividad del historiador, como resplandece en otros lugares. Pues nos dicen las crónicas bereberes que los invasores eran demasiado pocos para realizar devastaciones tantas en territorio tan extenso. Mas el recuerdo tenaz de las guerras civiles entonces ocurridas se mantenía aún en la memoria de las gentes y la fábula con el curso del tiempo había transformado las verdaderas causas de la tragedia. No era el invasor el responsable, ni la causa de tanto mal; en la mente del autor era universal en razón de la evolución histórica. Mas ahora, suena al oído del lector advertido otro son ya conocido.

¿Por qué las desgracias padecidas por España eran más grandes que aquellas aguantadas por el mundo desde Adán hasta la fecha en que escribe el Anónimo? ¿Por qué dejaban atrás las que Troya, Jerusalén, Babilonia y Roma habían padecido? Quedaba ahora la causa esclarecida: Tan extraordinario enemigo de todos había sido el más imponente... Entonces, ilumina el texto una nueva luz. Este adversario tan cruel... ¿no era la Bestia profetizada por Daniel? ¿No había calculado su ruina y desaparición Alvaro de Córdoba en su *Indiculus?* ¿No existe un estrecho parentesco entre ambos textos, el de Alvaro y el del Anónimo? ¿No están alcanzados ambos por el mismo soplo apocalíptico? Está uno dispuesto a creerlo: ¿No había leído el Anónimo la obra del Cordobés?

4. Confiese Tailhand en su estudio que la *Crónica latina anónima* ha tenido el destino de tantas obras notables que han logrado resonancia muchos años después de la muerte de sus autores. Esto es muy cómodo para proponer concordancias de fechas inverosímiles. Seamos, sin embargo, condescendientes. Aceptemos el hecho tradicional. Acabado ha sido el libro en 754 y ha dormido varios siglos en un cajón. El problema que plantea el texto no queda con ello resuelto, ni muchísimo menos. No es el Anónimo un testigo ocular que cuenta lo que ha visto, como lo han dicho los que no han leído su obra, es un historiador que emplea fuentes diversas y múltiples. Es un sabio. Mas, ¡oh maravilla! su saber sobrepasa y con creces los conocimientos de los autores de la Escuela de Córdoba. Sabe, por ejemplo, el año en que Mahoma y sus discípulos se han apoderado de Arabia, de Siria, de Mesopotamia. (Hemos reproducido el texto a ello referente en el párrafo II del capítulo octavo.) Sus noticias acerca de la historia de los emperadores bizantinos, sobre las guerras que los opusieron a los persas con motivo de la política interna de los califas, acerca de los hechos que tuvieron lugar en el norte de Africa, de la batalla de Poitiers y de otros pormenores, grandísimas son. El hecho es evidente: muestra una erudición que no poseían ni muchísimo menos los autores del siglo IX en general.

Conoce los últimos acontecimientos que ocurrieron en el Punjab lejano que acababan de conquistar las tropas de Walid I. *Ulit... vir totius prudentiae... Indiae fines vastando edomuit.* De acuerdo con la historia clásica le llega esta noticia a Córdoba unos treinta años más tarde, pues han ocurrido estos hechos de 705 a 715. Está muy bien informado. Mas su saber no es obra de una inspiración divina. Ha leído libros, viajeros han traído noticias a la ciudad en donde reside. En una palabra, ha existido en Córdoba una opinión que el Anónimo refleja. Pero los intelectuales del IX que residen en la misma ciu-

dad de Córdoba ignoran por lo visto lo que sabían los cristianos cultos, sus conciudadanos del siglo anterior. No es solamente la *Crónica anónima* la olvidada, sino ¡toda la bibliografía de que se ha servido nuestro historiador! Tan es así que Eulogio tuvo que ir a Navarra para enterarse de la existencia de un Profeta llamado Mahoma.

5. Son el Anónimo y Alvaro de Córdoba los autores latinos hispanos que para fines distintos han empleado la cronología de la Héjira. Cierto, se equivocan los dos en su empleo. Ignora el primero que se cuenta el año mahometano por meses lunares, de donde un desfase con la cronología bizantina e hispánica. Mas ¿puede compararse su erudición en la materia para establecer una concordancia entre ellas y la era mahometana con los balbuceos de Alvaro? Si hubien realizado sus trabajos el Anónimo en el siglo VIII, era lógico suponer que Alvaro tuviera mayores conocimientos que él pues vivía un siglo más tarde que su supuesto antepasado y en una ciudad que llevaba siglo y medio de arabización. Sin embargo no ocurre así. Resulta más ducho el Anónimo en cronologías de tal manera que se atreve a establecer paralelismos internacionales, tema vedado a Alvaro.

No se trata de un problema subalterno de erudición. El empleo de la cronología es de uso diario en la sociedad. Si hubieran invadido España los árabes en el año 711, el cálculo de la Héjira con la era cristiana hubiera sido aprendido... ¡qué otro remedio! por los intelectuales cristianos después de unos meses de aprendizaje. No ocurre así. Siglo y medio después de la supuesta invasión de España no poseen de este cómputo los autores de la Escuela de Córdoba más que una idea bastante lejana de la realidad: lo que demuestra que la adaptación de los hispanos a esta cronología distinta a la tradicional, como todos el resto del proceso de arabización, se ha realizado a pasos contados y con no pocos tropiezos. Si nuestro Anónimo hubiera vivido en Córdoba en el siglo VIII, demostraba su obra que sus conciudadanos hispanos eran más duchos en el cálculo de la era mahometana que sus descendientes que poseían en su haber más de un siglo de arabización. Lo que es absurdo.

6. Inexorablemente se impone un hecho indiscutible. Ignoran los autores de la Escuela de Córdoba la existencia de nuestro Anónimo y de su crónica. Citan a menudo textos del siglo VIII, no dicen palabra alguna sobre una obra escrita en su ciudad, por un paisano y correligionario, ni tampoco acerca de las demás obras de este historiador. Sin embargo había vivido largo tiempo en Córdoba. Nos consta la curiosidad intelectual de un Eulogio que trae de Navarra, cuando su viaje, libros para los amigos y los estudiosos. En esta época no se amontonaban en los desvanes los códices como hoy día los

libros baratos. El analfabeto y el inculto sabían su alto valor, como hoy día lo intuye el vulgo de los brillantes sin ser capaz de estipular su verdadero precio. Se puede dar por seguro que no hubieran desconocido los autores de la Escuela de Córdoba la existencia de un libro escrito un siglo antes, texto que les hubiera podido enseñar muchas cosas que ignoraban. Ocurre lo mismo con los autores posteriores que tampoco lo mencionan: el monje del primer texto de la albeldense, Sebastián de Salamanca, Vigila, el benedictino de Silos, Lucas de Tuy. Hay que esperar la fecha de 1243 para que Rodrigo Jiménez de Rada hiciera uso del mismo en su *Historia de Rebus Hispaniae,* pues Pelagio había sido simplemente un mal editor de esta crónica que le venía al dedo para componer una historia universal.

¿Qué concluir? Si ha sido compuesto este libro en el siglo VIII resulta inverosímil su olvido a lo largo de cinco siglos. Si ha sido escrito en el X, el hecho ya se explica: En esta época estaba dominada la España cristiana por los ejércitos de Abd al Ramán III y de Almanzor. Reducida está al mínimo la vida intelectual en el norte de España. Sólo en el siglo XI empiezan los cristianos alentados por Cluny a levantar cabeza. Se comprende entonces su olvido en estos años oscuros.

7. En su estudio crítico Tailhand apunta dos dificultades que se presentan en el texto que poseemos de la *Crónica anónima.* En modo alguno duda de que se trata de interpolaciones. Cierto, en los textos que no son seguros, puede el más listo quedar sorprendido por una interpolación. Pero enseña la experiencia que las interpolaciones en los textos latinos se intercalan generalmente con alguna razón importante. No se suele modificar un texto para enunciar simplezas. Suelen ser la consecuencia de discusiones teológicas que envenenan los espíritus hasta la mala fe, las que inspiran estas supercherías. Las interpolaciones con las que tropieza el paleógrafo francés no pertenecen a este orden de ideas. Ninguna razón mayor, por lo menos aparente, ha podido inducirlas. En el primer caso se trata de un eclipse de sol, en el segundo del elogio fúnebre de un prelado. Estamos convencidos de que se trata de anacronismos, si naturalmente se admite que el texto pertenece a mediados del siglo VIII.

He aquí la primera dificultad:

1081 Per idem tempus, incipiente era
Septingentesima quinquagesima septima,
Anno arabum centesimo, in Spania,
Deliqium solis, ab hora
Diei septima,

Usque in horam nonam, factum, stellis visentibus, a
Dignoscitur. [nonnullis esse
A plurisque non nisi tempore Zamae successoris hoc apparuisse
Convincitur [403].

En estos términos comenta Tailhand esta noticia: «*Tengo dudas muy serias sobre la autenticidad de este pasaje. Sería, en efecto, sorprendente que en la época en que escribía su crónica el autor, es decir en 754, treinta y cinco años después de este eclipse, no haya podido, ni con el testimonio de sus contemporáneos ni con los recuerdos personales determinar de un modo preciso en qué emirato había ocurrido el fenómeno*» [404].

Si ha sido redactado el texto en 754 la observación de Tailhand es justa, pero desaparece la dificultad si ha sido escrita la crónica mucho más tarde. Más lejos, en el verso 1727, se presenta otra dificultad todavía mucho mayor. En los mejores textos que nos han llegado, es decir en el códice de Alcalá que ha utilizado el padre Flórez y en el del Arsenal del que da Tailhand una copia en facsímil, se lee el párrafo siguiente:

69 Huius tempore, vir sanctisimus et ab ipsis
Cunabulis in Dei persistens servitio,
Cixila in sede manet Toletana...
Et quia ab ingressione Arabum
In suprafata ecclesiam esset
Metropolitanus est ordonatus.
Apostolicatus peragrens in ea charitate
Quam nonabat vitae
Huius terminum dedit [405].

En su tiempo Flórez había percibido ya el anacronismo, pues sabía que Cixila había fallecido en la segunda parte del siglo VIII [406]. Tailhand resuelve la dificultad en un santiamén.

«*Ni Sandoval, ni Berganza, ni Mariana han leído esta noticia en sus manuscritos del Anónimo de Córdoba. Si fuese de este escritor, se halla aquí fuera de lugar, en medio de un relato que interrumpe bruscamente. En realidad se trata de una interpolación del final del siglo VIII, cuyo autor habría que buscarlo entre los clérigos de la Iglesia de Toledo. Pues es evidente que el Anónimo no ha podido hacer en su crónica acabada en 754 el elogio fúnebre de un prelado muerto en 783*» [407].

Importa señalar que según el propio Tailhand el manuscrito del Arsenal es el mejor que conocemos. Así se explica que este párrafo y otros más falten en los que son incompletos. ¿Por qué no son estos otros textos ellos también interpolaciones? Si hubiera que emplear con ellos el mismo criterio de selección la crónica quedaría mutilada en su mayor parte. Con un similar método de investigación habría que mandar al cesto el texto entero inservible. Pero Tailhand obseso por la fecha de 754 no se ha dado cuenta de esta parcialidad, pues la misma norma debe aplicarse en todos los casos sin hacer distinciones. Ha sido redactada la *Crónica latina anónima* en fecha posterior a la época en que escribían los autores de la Escuela de Córdoba. Como el códice más antiguo conocido pertenece a la mitad del siglo X, ha debido de ser escrita en este lapso de tiempo: es decir, o al final del siglo IX o a principios del X. En estas condiciones no ha podido asistir el autor ni a la invasión de España, ni a las guerras civiles que se prolongaron gran parte del siglo, como se había creído hasta ahora.

Para su época posee la obra del Anónimo un gran valor. Representa un esfuerzo científico notable. Lo mismo sucede con el trabajo del monje Vigila, el enciclopedista del monasterio de Albelda; por lo cual ambas crónicas han sido distinguidas por todos los historiadores. Han sido escritas por intelectuales de gran inteligencia; mas es menester reconocer que el andaluz ha sido favorecido por la alta cultura que existía por todo el ámbito de su tierra. Escritor profesional, con certeza sabía el árabe que se hablaba ya corrientemente en la España del sur. Acaso poseía conocimientos suficientes de griego para establecer la cronología y la historia de los emperadores bizantinos. Sin duda alguna había leído libros latinos que pertenecían al partido arriano; por esto discierne el lector un respeto indudable para los partidarios de la unicidad que huelga en los otros textos latinos que conocemos. Mientras que la gran generalidad de los frailes nórdicos lanzan injurias en contra de Vitiza o de Opas, el Anónimo adopta una postura que parece más objetiva. Los cronistas bereberes coincidirán con él en estos pormenores, sin duda porque han bebido ellos también en la misma fuente, sea oral, sea escrita.

En el siglo X se había formado ya la leyenda. No podía por consiguiente, ignorando la evolución de las ideas que había tenido lugar por todo el área mediterránea, rectificar los hechos fabulosos que iban cuajando en un mito. A pesar de ello se puede extraer de este texto el eco del ambiente revolucionario de los siglos anteriores. En el curso de nuestro estudio hemos ya mencionado cómo distinguimos los dos tiempos de la crisis que tuvieron lugar en Oriente, fundándonos en su opinión: Se habían apoderado los sarracenos de Siria

y de Mesopotamia más por la subversión que por actos de guerra. Asimismo había ocurrido en España cuando la invasión: Más había sido destrozado el país por el furor intestino que por la acción del enemigo:

849 Dum per supranomatos missos Spania vastaretur,
et nimium, no solum hostili, verum etiam intestino furore,
confligeretur.

Por otra parte vivía el autor cristiano en un ambiente hostil que se propagaba con fuerza extraordinaria. En el siglo X la divergencia que separa a los españoles ha alcanzado formas irreductibles e irreversibles. Dos religiones, dos civilizaciones se enfrentan. Entonces impresionado por la riqueza material e intelectual de los musulmanes, no puede menos que reconocer con respeto la importancia del campo enemigo. No gesticula cual monigote como tantos cronistas norteños sumidos en la barbarie, ni pierde el tiempo en cálculos proféticos para averiguar la fecha de su destrucción. Un espíritu de tolerancia se trasluce bajo su pluma. El genio del «primer renacimiento» empieza a cuajar. Por esta razón la *Crónica latina anónima* es un signo precursor de tiempos nuevos. Pero no se alcanza su testimonio, si no se la sitúa en su siglo y en su contexto histórico.

APENDICE III

LOS TESTIMONIOS ARQUEOLOGICOS

ARTE IBERO-ANDALUZ

Se conservan testimonios suficientes, sobre todo de orden literario, para saber que han existido en la península del siglo V al VIII basílicas cristianas con carácter suntuario que han sido destruidas en las guerras civiles de la revolución. Tenemos constancia de su magnificencia por los elementos decorativos que se han hallado en sus antiguos emplazamientos. Las más renombradas eran las de Santa Leocadia en Toledo y la de Santa Eulalia en Mérida, que Prudencio comparaba con las de Roma, de las cuales no desmerecían. A pesar del canon XXXVI del Concilio de Elvira estaban recubiertos sus muros con pinturas o mosaicos que representaban escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Escribió Prudencio unos poemas comentándolas. Ignoramos si poseían estas basílicas arcos de herradura y por consiguiente si deben ser incluidas en la escuela del arte ibero-andaluz, ya que no se guarda ningún testimonio acerca de su arquitectura. Por los elementos decorativos que se han podido recuperar sabemos que eran muy similares a los monumentos de Ravena. Sólo queda un testigo excepcional del arte suntuario de la época: la obra maestra del arte ibero-andaluz, el templo primitivo de la Mezquita de Córdoba [408].

Se hallan en el sur de España los monumentos religiosos más antiguos, poseen un carácter rústico y popular. Se caracterizan por sus arcos de herradura, por sus ábsides externos rectangulares o formando en el plano un arco de herradura, por la talla de la piedra. Se encuentran en estado de ruinas, como las de San Pedro de Alcántara, cerca de Málaga, la basílica de Alcaracejos en las cercanías de Córdoba y un supuesto baptisterio en Gabia la Grande en los alrededores de Granada. Era importante la basílica de Cabeza del Griego,

en la provincia de Cuenca. Se descubren con frecuencia nuevos hallazgos, por lo cual no podemos establecer aquí un inventario. Solamente mencionaremos por su interés una piscina circular del siglo VI en Aljezares, cerca de Murcia, que refleja una influencia africana. El de las basílicas latino-africanas no era por consiguiente un caso aislado.

MONUMENTOS ANTERIORES AL SIGLO VIII

Han querido los arqueólogos y los historiadores del arte distinguir en los monumentos religiosos de la Alta Edad Media dos tipos de construcción: la basílica latina y la iglesia cruciforme bizantina. Pero, ya en 1934 se oponía Torres Balbás a semejante concepción: «*Realmente son estas edificaciones de tal variedad, de disposiciones tan diferentes que desafían todos los intentos de agrupamiento y clasificación clásicas en la arqueología medioeval*» [409]. Estamos de acuerdo con esta opinión; tanto más que habiendo roto con nuestros estudios los moldes de una tradición política, traslucen estas diferentes ideas creatrices el magma precursor que dará vida a la revolución.

Se distinguen perfectamente en el siglo VII diversas ideologías que hierven en el crisol: ortodoxia trinitaria, gnosticismo, arrianismo, judaísmo, y otros movimientos menores, como asimismo aparecen edificaciones dispares: basílicas latinas, iglesias cruciformes, basílicas africanas, etc. Con la evolución del tiempo las ideas religiosas se concretarán en dos polos ya opuestos y precisos: lo unitario, lo trinitario. Las concepciones arquitectónicas cristalizarán en dos tipos determinados: la iglesia cruciforme, la basílica africana. Así, el arte ibero-andaluz se diversifica en dos ramas; un modelo religioso de concepción iconoclasta que se convertirá en arte arábigo-andaluz, y unas formas figurativas y antropomorfas que se prolongarán, dándole intensa vida, en el arte románico del Pirineo.

San Juan de Baños

Se puede considerar esta basílica como el prototipo de las basílicas cristianas construidas en el tiempo de los reyes visigodos de esta religión. Se encuentra en Baños de Cerrato, a un kilómetro de la estación ferroviaria de Venta de Baños, entre Burgos y Valladolid. Indica una inscripción colocada ante el transepto, en la parte más visible, que ha sido edificada en 661 por Recesvinto en honor de

San Juan Bautista, del cual se conserva una estatuilla con rasgos clásicos que algunos estiman que pertenece al siglo VI. Sigue esta iglesia el plano de las basílicas latinas, con tres naves y tres ábsides rectangulares. Los arcos de herradura que descansan sobre columnas y capiteles romanos probablemente de reempleo se distinguen por su largo vuelo. De acuerdo con los testimonios que poseemos concernientes a este estilo de arquitectura dentro de la tradición ortodoxa, San Juan de Baños es la primera iglesia que en fecha tan lejana ha sido concebida para una perspectiva interior realizada por medio de arcos de herradura de gran tamaño. Por esta razón y por la fecha segura de su edificación, a pesar de ciertos elementos admitidos como orientales, está considerada esta iglesia como el modelo de las basílicas visigodas, en las cuales la talla de la piedra, el plano latino y el estilo general han sido luego imitados en las posteriores hasta el siglo X. Posee frisos esculpidos, pero no hay figuras antropomorfas; ignoramos si sus muros laterales antes del VIII estaban revestidos con pinturas o con mosaicos.

Las iglesias más importantes de esta época son las de San Fructuoso de Montelios, en los alrededores de Braga, en Portugal; la cripta de la catedral de Palencia y San Pedro de la Mata, en la provincia de Toledo. Poseen estos monumentos —y asimismo otros más o menos bien conservados que no podemos reseñar— idénticos caracteres. Están adornados con motivos esculpidos de decoración floral. Ninguna figura humana ha sido en ellos representada ni en las paredes exteriores o interiores, ni en los capiteles de sus columnas. En cierto sentido son iconoclastas, por lo menos en lo que se nos alcanza y de acuerdo con los testimonios que se han conservado [410].

No ocurre lo mismo con dos monumentos importantísimos: la iglesia de San Pedro de la Nave y la ermita de Santa María de Quintanilla de las Viñas que presentan bajorrelieves iconográficos de suma importancia. Dada su calidad en ciertos casos y a pesar de la ingenuidad de sus rasgos, induce a pensar este hecho que todavía se mantenía en esta época tardía algo que recordaba el oficio de los maestros de los tiempos romanos. ¿No sería el alejamiento de estos monumentos la causa de su sencillez primitiva? Sabemos por la *Crónica latina anónima* que Vamba (672-680) mandó poner estatuas en los lugares más visibles de las murallas de Toledo que había reconstruido. ¿Poseían la misma factura rústica? Lo ignoramos. Pero sabemos de algunos fragmentos, algunos mutilados (cuatro escenas del Nuevo Testamento esculpidas en la pila bautismal de la iglesia toledana de San Salvador y un capitel que se guarda en el Museo Arqueológico de Córdoba con los cuatro evangelistas) que enseñan la tradición de

una escuela de maestros ya duchos en el arte. El capitel de Córdoba que se estima del siglo VI posee un aliento clásico.

Esto demuestra que las obras del arte noble no nos han alcanzado. Los dos monumentos figurativos que vamos a describir con los interrogantes numerosos que plantean pertenecen al arte rústico y popular. Se han conservado hasta nuestros días por su apartamiento de las grandes vías de comunicación y de las aglomeraciones urbanas importantes.

Confirma este hecho lo que sabemos por el estudio de la evolución de las ideas. En la enorme confusión que existía a principios del siglo VIII, estaban los artistas divididos —según los encargos que recibían, no según su criterio personal lo que forzosamente nos escapa— de acuerdo con la evolución divergente de las ideas religiosas: Iconoclastas eran los unitarios, partidarios de la representación figurativa los trinitarios. Ahora bien, esta división simplista alcanza este carácter esquemático por razón de nuestra actual visión retrospectiva. En la época se presentaban los hechos de modo mucho más complicado. No estaban definidos los conceptos tan a rajatabla, como se presentan ahora en perspectiva. Existían numerosas situaciones intermedias: Una iglesia gnóstica, como Quintanilla de las Viñas, podía ser tan figurativa como un claustro románico; basílicas ortodoxas, como las mal llamadas «mozárabes», pertenecer al campo iconoclasta como el templo arriano de la Mezquita de Córdoba.

A fines del siglo VII se presenta la situación del modo siguiente: Los monumentos religiosos importantes pueden situarse de acuerdo con sus manifestaciones artísticas en dos ramas opuestas: Pueden ser iconoclastas o figurativos. Con el transcurso del tiempo, pasado el siglo X, se identificarán con dos civilizaciones: la cristiana y la arábigo-musulmana.

La rama figurativa está representada en el VII por San Pedro de la Nave y por la heterodoxa Quintanilla de las Viñas, cuyo gnosticismo se desvanecerá para siempre en el siglo siguiente, mientras que San Pedro queda como el testigo de las fuentes visigóticas del arte románico. Sin embargo, no poseemos ninguna obra del siglo IX o del X que pueda servirnos de eslabón en esta filogenia indiscutible. Hay que atribuir esta carencia a dos posibles causas: o bien a la desaparición de monumentos sitos en el norte de la península que hubieran sido destruidos, o bien a que no hayan existido en razón de la ola iconoclasta que hubiera todo arrebatado hasta los Pirineos. Este contagio ha sido tan importante que la docena de basílicas de los siglos IX o X que se conservan en perfecto estado, anteriormente llamadas «mozárabes» como si no fueran cristianas, son todas iconoclastas.

Por esta razón dividimos la rama iconoclasta en dos secciones de acuerdo con la representación de una ideología religiosa diferente, la cristiana y la musulmana, las cuales, para entender bien el fenómeno sociológico, no eran en este tiempo tan opuestas como lo son hoy día.

La cristiana, seguirá la tradición visigótica representada por San Juan de Baños: arcos de herradura, plano de la basílica latina, ábsides rectangulares, etc., rama que se fundirá, en gran parte estrangulada, con la reacción cluniacense para dar vida al arte románico pirenaico.

La musulmana, que nace con el pensamiento unitario arriano, representado por el templo primitivo de la Mezquita de Córdoba. Más tarde florecerán estas concepciones en el arte arábigo-andaluz, como describimos su evolución en el capítulo decimotercero.

San Pedro de la Nave

Es la más interesante de las iglesias cristianas pertenecientes al arte andaluz. Goza de una unidad de estilo notable que la realza al grado de obra maestra. Situada en el valle del Esla, no muy lejos de Zamora, ha sido recientemente inundado su emplazamiento por un embalse de grandes dimensiones. Su construcción en piedras talladas ha permitido su desmonte pieza por pieza numeradas y ser reconstruida en una altura, a la salida del pueblo de El Campillo.

Está su plano emparentado con el de Santa Comba de Bande: una cruz colocada en el interior de una basílica latina, distribuida en tres naves y reforzada por un ábside rectangular. Toda ella está abovedada. Pero son las esculturas íntimamente fundidas con la severidad y el dorado de la piedra, las que le dan su gran importancia, pues convierten este monumento en algo único en su género y en su época.

Destaca la mano de un gran artista. Según Torres Balbás (1934) que ha sido seguido por los autores posteriores, se pueden distinguir dos hechuras: un cincel rudimentario que ha labrado los frisos de la nave principal y los muros del transepto, así como los capiteles a la entrada de la basílica cuyos motivos son diferentes: símbolos solares, cruz de malta que abunda en los tiempos visigodos, tallos ondulados que sostienen racimos triangulares, etc.; y, por otra parte, la impronta de un gran maestro que ha esculpido los cuatro capiteles situados a los lados del altar mayor: dos cuyos temas decorativos son similares a los de Quintanilla realzados con frisos que representan los mismos motivos, y dos capiteles iconográficos, joyas del arte andaluz, que describen el sacrificio de Abraham y la estancia de Daniel

en la jaula de los leones. Los cuatro capiteles a su vez están flanqueados en los costados por personajes encantadores, concebidos con sabrosa simplicidad: San Pedro, San Pablo, San Felipe y Santo Tomás.

Schlunk ha visto los temas decorativos de los frisos ondulados en el interior del palacio de Diocleciano, en Spalato, y cenefas muy parecidas en Sicilia, en el sur de Italia, en Dalmacia; por donde parecería que la influencia bizantina y hasta helenística se trasluce en San Pedro de la Nave. Mas los capiteles iconográficos parecen ser auténticamente hispanos. Salvo error, son los más antiguos que se conocen, a excepción del de Córdoba que pertenece a otra factura y a otro arte. Su filiación con los capiteles románicos es evidente.

Según Schlunk hay que distinguir en San Pedro de la Nave tres elementos diferentes:

a) una ejecución tradicional representada por frisos geométricos tallados al cincel, como los de San Juan de Baños; tradición iconoclasta apuntamos nosotros.

b) Una influencia oriental, helenística y bizantina, con frisos compuestos con tallos, máscaras y animales.

c) Una tradición iconográfica hispana.

Este arte de esculpir cuyos antecedentes hemos mencionado ya alcanzan aquí su verdadero rasgo hispánico en la reproducción peculiar de los cuatro evangelistas. Schlunk ha sabido apreciar los rasgos autóctonos que los distinguen de las demás representaciones extranjeras. Aquí el escritor sacro y el animal componen un mismo cuerpo, mientras que en el resto de Occidente se dibuja perfectamente cada evangelista con dos figuras separadas. Así están reproducidos estos extraños evangelistas en los códices miniados de los siglos IX y que no han sufrido la influencia de la ola iconoclasta, como ocurre en algunos casos. Se encuentran en particular en los *Beati,* los comentarios al *Apocalipsis* de Beato de Liébana. Ocurre lo mismo con los temas del Antiguo Testamento, esculpidos en los capiteles de San Pedro de la Nave. Han sido copiados de estos mismos códices con tal fidelidad que las mismas palabras son repetidas y a veces en el mismo lugar dentro de la composición de la figura. Por lo visto el maestro encargado de la talla calcaba las miniaturas existentes en los manuscritos. Como se ha mantenido desde el VI, fecha del capitel de Córdoba, una tradición y una escuela en el arte de cincelar capiteles, es de suponer que han florecido muchos más que no conocemos. Este hecho ha decidido a Schlunk a ingresar en el grupo de los arqueólogos que datan San Pedro de finales del siglo VII [411].

Se posee un cartulario según el cual hizo Alfonso III donación de esta iglesia en el año 907. Era pues anterior. Aparte de las razones expuestas en nota, la fecha del VII ha sido admitida por la mayoría de los arqueólogos por sus rasgos arquitectónicos similares a otros monumentos del siglo y por su epigrafía. Nos unimos a esta gran mayoría de autores, tanto más que los capiteles iconográficos de San Pedro, como los de Quintanilla, han tenido que ser hechos antes de la revolución, de sus guerras civiles y del impacto que en todos los sectores de la población hispana tuvo la ola iconoclasta.

Santa María de Quintanilla de las Viñas

Hemos hecho la descripción de este monumento en el capítulo VII, en donde establecemos la conexión gnóstica existente entre esta ermita castellana y los textos de Khenoboskión, descubiertos hace pocos años cerca de este pueblo en el alto Egipto, y la iglesia de Köm de Baouit en esta misma región. Daremos ahora alguna información complementaria para fechar su construcción, para presentar un esquema de las discusiones que han tenido lugar a propósito de sus inscripciones y para comentar las otras esculturas a las que no hemos hecho referencia en el texto.

A. Fecha de la ermita

Una gran discusión ha opuesto y dividido a los arqueólogos: Arturo Kinsley Porter, Pérez de Urbel, Camón Aznar, sostienen el criterio de que este monumento debe fecharse a principios del siglo VIII. Al contrario, Orueta, Gómez Moreno, Torres Balbás, Helmuth Schlunk y Elie Lambert afirman que pertenece al VII. Nuestro estudio acerca de la evolución de las ideas en España permite esclarecer con nueva luz este problema y acaso resolverlo de modo definitivo.

Por de pronto conviene apuntar una observación preliminar que explica esta diversidad de opiniones. Algunos de los estudiosos citados no se han percatado o no han valorado en toda su importancia, como lo ha hecho notar Elie Lambert, que la iglesia de Santa María de Quintanilla nunca ha sido acabada en su construcción primitiva y que más tarde había sido objeto de otros trabajos para sacar partido a lo que se había hecho.

Ha quedado pues inacabada la construcción primitiva. Quedan en pie solamente una parte del transepto y el ábside rectangular. Han

demostrado las excavaciones que existe un plano basilical latino consistente en tres naves pequeñas, pero solamente una parte de los basamentos han sido encontrados. La nave central acaso haya sido recubierta con un armazón de madera, quedando lo demás abovedado como el transepto. La interrupción de los trabajos es un hecho indiscutible. Existen sobre las paredes exteriores del ábside rectangular, seis medallones colocados para recibir labrados en la piedra monogramas con letras enlazadas al estilo visigótico. Tres solamente han sido esculpidos, los otros no lo han sido. Existen por otra parte en el interior de la iglesia bloques grandes de piedra, adornados con bajorrelieves, con reproducciones antropomorfas que dan la impresión de jamás haber sido colocados en el sitio para el cual estaban destinados.

Sabemos por un cartulario que hubo en estos mismos lugares un convento de benedictinas que recibieron una donación de los condes de Lara, el 28 de enero de 923. En vista de la exigüedad de los basamentos descubiertos no ha debido de ser construido el convento en el mismo emplazamiento de la iglesia, sino al lado o en los alrededores. Lo confirma el texto de la donación: *A los Santos, a los gloriosos, a los patronos poderosos y venerables, cuyas reliquias se hallan en la basílica de Santa María fundada conjuntamente con el monasterio cercano, en la proximidad de la villa de Lara..., etc.* [412]. Había sido adaptado el templo primitivo a las necesidades de las benedictinas.

Tal como hoy día se manifiesta a nuestros ojos, es el fruto este monumento no sólo de dos épocas constructoras, sino también de dos concepciones religiosas diferentes. En razón de sus esculturas iconográficas ha sido edificada la parte antigua antes de la oleada iconoclasta y la victoria de los unitarios. Queda reforzado el argumento por los caracteres arquitectónicos del edificio. Así lo han reconocido la gran mayoría de los arqueólogos. Como ya lo había sospechado Elie Lambert, los acontecimientos del siglo VIII habían interrumpido los trabajos que acababan de empezar. La revolución había asimilado lo que quedaba del gnosticismo en el norte de España. No interesaba ya proseguir con los trabajos. La obra había sido abandonada hasta el siglo X.

Nadie hasta ahora se había atrevido a enfrentarse con el verdadero problema planteado por ermita tan extraña, es decir, por los bajorrelieves astrológicos del santuario. Salvo error u omisión por nuestra parte, descontando al holandés Grondijs, los historiadores no habían tenido la valentía de declarar o no se habían percatado de que no eran ortodoxos; ya que de ser así la interpretación general del monumento tenía que ser planteada diferentemente de lo que había sido hasta ahora. Sabemos por los investigadores que han descifrado los textos

de Khenoboskión que los símbolos representados en Quintanilla son gnósticos. A nuestro juicio la personalidad del varón adornado con signos solares transparece con toda claridad. Se trata de Cristo-sol, el demiurgo-luz. Por este solo carácter la atribución del templo a una cofradía gnóstica no puede ponerse en duda; por lo menos en el estado actual de nuestros conocimientos que pueden ser modificados por nuevos descubrimientos.

Este hecho confirma las enseñanzas con que la arqueología nos había ilustrado. Existen en Quintanilla dos edificios: un templo gnóstico cuyas partes inacabadas fueron adaptadas a las necesidades de las religiosas que lo transformaron en la capilla del monasterio. Así se explica que hubieran sido edificados con un espíritu diferente. Pues era inconcebible que el oratorio de las monjas hubiera sido decorado con símbolos paganos o heterodoxos. Por otra parte, el templo gnóstico no podía coexistir con el monasterio cristiano. Se debe pues concluir que pertenecen ambos a épocas distintas. Quintanilla no es el único ejemplo en la historia en que un monumento religioso haya sido empleado para una finalidad distinta de aquella para la cual había sido concebido. En España el ejemplo más rotundo lo constituye la adaptación del tempo arriano de Córdoba a la liturgia musulmana y cristiana.

B. Las inscripciones

Uno solo de los bajorrelieves lleva la siguiente inscripción que hemos reproducido en el capítulo VIII: OC EXIGUUM EXIGUA OFF DO FLAMMOLA VOTUM D. Es el solo texto existente en el monumento. Según Elie Lambert puede leerse de dos maneras distintas: *Hoc exiguum exigua offert domina Flammola votum deo,* o bien, *Hoc exiguum exigua offertum Domino Flammola votum dedit.* «*Lo que nos es más que un detalle para el sentido general que se puede atribuir a estas palabras*», nos asegura este distinguido arqueólogo que ha sido amigo nuestro. Mas para nosotros no resulta así. Una tercera lectura puede también hacerse: *Hoc exiguum exigua offert domina Flammola votum dedit.* Eliminando una alusión a la divinidad que puede ser interpretada en un sentido personal, la última lectura nos parece más en consonancia con el tema astrológico a que concierne y con la ofrenda de la donante que no era cristiana. Nos parece más adaptada al simbolismo gnóstico; interpretación que en última instancia tendría que ser revisada por especialistas en la materia.

Los monogramas de los medallones exteriores son mucho más oscuros, pues llevan letras y no frases. Han sido objeto de diversas y numerosas interpretaciones. Ninguna ha resuelto el enigma planteado. Las letras están enlazadas. Si se sueltan, los tres medallones cincelados dan según Lambert las siglas siguientes:

F	D	F
A N	A N	R N
L	L	C

Recomponen otros autores las letras de modo diferente y dan diferentes lecturas que coinciden más o menos con las del arqueólogo francés. La de Pérez Urbel nos parece ajena al contexto histórico. Lambert es el autor que ha estudiado el problema con más detalle y con un criterio más preciso. Ignorando el carácter gnóstico del monumento por razón de la fecha de la publicación de su trabajo, ve en los monogramas los nombres de los artistas que han hecho las esculturas; lo que nos parece excesivo dado el sitio tan preferente que ocupan; es decir, en medio del paraíso terrestre representado por los bajorrelieves exteriores. Sin embargo, este arqueólogo ha reunido varios elementos que dan a la discusión una nueva orientación. Acaso sea en el futuro resuelto el enigma en este sentido. Los presentamos a la consideración del lector, dada su importancia, con ciertas sugerencias que nos han despertado.

I. No son los monogramas particulares de Quintanilla. De acuerdo con la abundancia de los que conocemos, se puede afirmar que existía entonces una moda que se ha mantenido en toda la Alta Edad Media. A veces bastaba una letra para reconocerse como hoy día la contraseña que se da al centinela. Sabemos por ejemplo que el alfa y el omega entrelazados conjuntamente componían una sigla que era el distintivo de los trinitarios. Los arrianos italianos han colocado letras romanas en las togas de los personajes dibujados en los mosaicos del baptisterio de Ravena. Como lo han hecho notar algunos autores, las de Quintanilla están entrelazadas de modo similar a las que penden de las coronas votivas del tesoro de los reyes visigodos de Guarrazar.

II. Si los medallones compusieran todos juntos una frase, la inscripción quedaría incompleta y la frase truncada, ya que de los mismos tres están sin esculpir. Como cada monograma está separado del más vecino por otros dos medallones florales, las palabras, de componer una frase, se encontrarían demasiado alejadas las unas de las otras.

III. René Dussaud ha indicado a Lambert cómo rosáceas análogas a aquellas que han sido esculpidas sobre los medallones intermedios, constituyen una decoración empleada casi exclusivamente en los osarios judíos hasta el siglo II de la era cristiana. Esta tradición, añadimos nosotros, hubiera podido mantenerse en los siglos posteriores, envuelta en el movimiento gnóstico.

IV. Esta hipótesis reforzaría la observación de Lambert, según la cual el alfabeto empleado sería semita. Compuesto exclusivamente de consonantes, no aparecería otra vocal que la A, que corresponde a la letra Alef del hebreo. Sería por consiguiente consonántico.

V. De acuerdo con estas ideas traduce Lambert el primer monograma de la manera siguiente: F A N L por *Fanuel* o por *Fenquel,* nombre propio particularmente hebreo, toponímico o de persona. Mi amigo el profesor Maldonado liga la F con la L en una sola letra más grande: E, lo que da: *a E n,* es decir, *Enea,* siendo repetida la letra E. Ceán Bermúdez y Lambert están de acuerdo en el segundo monograma que leen D A N L, o sea Daniel. Para el tercero están divididas las opiniones: Los unos leen: *fecerunt;* otros: *francus,* nombre judío corriente en Castilla.

VI. Por fin nota Lambert que las letras de los monogramas son idénticas por su forma y su particular ejecución —un hueco formando tira entre dos líneas en relieve— con las que componen las palabras *Sol* y *Luna* de los bajorrelieves del interior. La filiación gnóstica de los monogramas se halla así confirmada. Por consiguiente habría que buscar la interpretación de las palabras reconstituidas en textos gnósticos.

En este caso, como ya lo había sospechado Georges Gaillard [413], parecería que los monogramas tendrían que ser interpretados como invocación a los profetas o a personajes míticos que tendrían relación con la gnosis egipcia o con su adaptación hispana. La mención de Daniel se explicaría por la nombradía de sus profecías que en aquel tiempo estaban de moda; por lo cual alcanzaban igual renombre entre los ortodoxos como entre los heterodoxos. Pertenecía a la clase de los iluminados, de los que según la creencia de la secta, «sabían», de donde su apodo griego. Por otra parte, Eneas representa el mito de la predestinación.

En cualquier caso, se desprende de este contraste de pareceres un concepto dominante. Señalan los monogramas una inspiración judaica, cosa que no debe olvidar el futuro investigador, a menos claro está que aparezcan datos nuevos. Pero este carácter semítico señalado cuadra perfectamente con la interpretación más idónea de

los bajorrelieves y con el problema que envuelve la existencia del gnosticismo en la península en época tan tardía. Estas consideraciones no se oponen al contexto histórico, muy al contrario. Nos consta que muchas de las modas existentes en el Mediterráneo oriental y las diversas heterodoxias que se habían difundido por la península, habían sido muchas veces alentadas por elementos o comunidades judías; pues la inquietud espiritual de esta familia semita ha debido de ser constante en los tiempos pasados como en los actuales. De aquí el odio de los cristianos.

C. Los bajorrelieves

Existen dos bloques esculpidos del mismo modo y composición que los del arco triunfal. El uno representa dos ángeles con largas faldas acanaladas. Sostienen un cuadro que encierra el busto de un personaje el cual lleva una cruz griega en la diestra. El ángel que se halla a su derecha también lleva en la misma mano otra cruz griega, pero más pequeña. Esto ha sido el motivo que ha decidido a la gran mayoría de los autores a apreciar la filiación cristiana de este monumento. No es así. Salvo error de información, es la cruz un símbolo reconocido por los gnósticos quienes consideran a Cristo como uno de sus más grandes profetas. Algunas sectas, como la de Khenoboskión, identifican a Cristo con el demiurgo-luz. Por otra parte, los bajorrelieves que no son astrológicos ocupan una situación jerárquica inferior en relación con su representación iconográfica. Esto no puede dudarse.

1) El bajorrelieve más importante de Quintanilla es aquel que se encuentra a la derecha del altar mayor, de cara a la asistencia. Normal es que sea así —siempre que esta disposición fuera la que existía en el siglo VII—. Cristo-Salvador-Luz ocupa el lugar preeminente por lo menos en la gnosis egipcia. Por esta razón lleva la inscripción con la donación de Donna Flammola.

2) Los personajes que ostentan símbolos astrológicos están encuadrados en sendos medallones, sostenidos por ángeles. Los otros dos, no.

3) Los cuatro ángeles de los bajorrelieves astrológicos llevan un nimbo en torno de la cabeza; los otros cuatro restantes no los llevan. Son de categoría inferior.

La preeminencia jerárquica de los personajes con símbolos astrológicos es indiscutible, pues de la misma depende su situación dominante en el santuario. No creemos que se trate de un reempleo. Si este

cambio se hubiera realizado en fechas posteriores, hubieran tenido más suerte los otros bajorrelieves menos comprometedores para ocupar un lugar preferente. Por la talla y colocación de las piedras que componen el gran arco triunfal florido en herradura, los bajorrelieves de las impostas hacen cuerpo con las columnas y el conjunto. Su gran belleza probablemente ha obrado aquí también en su conservación. Las monjas y los demás religiosos no se han ocupado mayormente de los símbolos astrológicos; en su fe ingenua se trataba de Cristo y de su Madre. Otro bajorrelieve representa un personaje femenino: Sin estar encuadrado en un medallón como los más principales está rodeado por dos ángeles. ¿Trátase de Donna Flammola? Se encuentran también otros dos bloques esculpidos mucho más pequeños: Reproducen bustos de personajes aislados, encuadrados en marcos rectangulares. Uno de ellos lleva un libro, el otro sostiene el brazo derecho replegado sobre el pecho.

MONUMENTOS POSTERIORES A LA REVOLUCION (SIGLOS IX Y X)

1. *Monumentos musulmanes*

Como dedicamos el capítulo decimocuarto al estudio de la Mezquita de Córdoba, no nos ocupamos por ahora ni de la descripción del templo arriano primitivo, ni de sus posteriores ampliaciones. La sola fábrica, que interesa a nuestras tesis es la Mezquita de Toledo, llamada de Bib Mardon, hoy día conocida por ermita del Cristo de la Luz.

Está fechada en el año 330 de la Héjira (1000 E.C.). No queda más que el tramo abovedado que anteriormente precedía al mirhab. Ha sido transformada en iglesia cristiana. Como ocurre en Córdoba, algunos autores han supuesto que en razón de sus analogías arquitectónicas con las iglesias del siglo VII había sido anteriormente un santuario visigodo. «*La analogía de su plano con el de las construcciones cristianas es notable*», escribe Elie Lambert en un estudio que ha dedicado a esta mezquita. Su arquitecto, Muza ibn Alí, conociendo los abovedamientos sobre arcos de herradura cruzados de la Mezquita de Córdoba consiguió en Toledo mejorar su estructura con tal suerte que se considera Bib Mardon como el prototipo del género. La parte que se ha conservado y donde según Lambert se guardaba la Maqsura, comprende no ya tres «témpanos» o espacios comprendidos entre los arcos diagonales y los de entrada, como en el mirhab cordobés, sino que forma un cuadro compuesto por nueve «témpa-

FUNDACION JUAN MARCH EX LIBRIS

nos» separados por arcos de herradura que descansan en el centro sobre cuatro columnas. El «témpano» del medio es más alto que los ocho que le rodean y constituye el conjunto una auténtica construcción central. La bóveda principal está a su vez superpuesta por otra bovedilla.

«*Cosa importante digna de notarse,* según Lambert, *lo son los arcos que sostienen esta bovedilla. En número de dos se cruzan en la clave cortándose en ángulos rectos, exactamente como lo harán más tarde los arcos ojivales en los "témpanos" góticos compuestos por un plano cuadrado. Han conocido pues los arquitectos árabes y empleado desde el fin del siglo X, para robustecer sus abovedamientos, no sólo el principio de la arista, sino también el principio del sistema de arcos cruzados en forma de cruz, que más tarde constituirá en Francia la bóveda de crucería.*»

En su tiempo debía de ser la pequeña mezquita de Bib Mardon un monumento modesto entre las que han existido en Toledo. Para el arqueólogo francés es sabido que han venido a esta ciudad numerosos francos que por sus riquezas quedaron impresionados. Supone entonces que a su regreso habrían llevado consigo a su tierra, entre otros conocimientos científicos y literarios, estos principios nuevos de arquitectura, los cuales florecerían más tarde en Occidente [414].

2. *Monumentos cristianos*

Existen en la península unas veinte iglesias cristianas cuya fecha oscila entre el siglo IX y el siglo X. La mayor parte más bien de este último. Han sido llamadas iglesias «mozárabes» hasta nuestros días, pues se había dado este apelativo a los cristianos que vivían bajo la dominación árabe. Desde hace algunos años ha sido combatida esta denominación por los historiadores del arte, cuando se dieron cuenta de que el mote no representaba concepción alguna artística que fuera particular a estos españoles sometidos o no a una ley extranjera. Al contrario pertenecen estos monumentos a la misma evolución arquitectónica anterior, caracterizada por las basílicas visigodas. Poseen pues estas iglesias el mismo estilo iconoclasta que aquéllas. Se puede casi afirmar que lo manifiestan de modo aún más acentuado.

En otros términos, habían resistido los cristianos que las habían construido a la imposición teológica unitaria, pero habían sucumbido a la oleada iconoclasta cuyas raíces remontaban nada menos que al Concilio de Elvira. Se manifiesta así el predominio de un mismo

principio estético para toda la población, aunque los preceptos religiosos fueran diferentes. De tal suerte que se puede afirmar sin temeridad que en España durante la Edad Media los mismos artistas y maestros de taller construían y ornamentaban con igual estilo y primor lo mismo las basílicas, que las mezquitas y las sinagogas.

De este hecho puede deducirse un corolario. A pesar del vandalismo intransigente de que hicieron gala los musulmanes y los cristianos para destruir o desfigurar los monumentos religiosos de la parte adversa, tenemos la suerte de gozar en nuestros días de los medios suficientes para reconstruir en sus líneas generales los edificios —iglesias, mezquitas y conventos— que se esparcían en aquel entonces por todo el ámbito peninsular. Esto permite apreciar que las diferencias que pudieran distinguirlas, fueran construidas estas fábricas en tierras del sur o norteñas, son mínimas; no más importantes que los rasgos que pudieran apreciarse por haberse edificado en regiones distintas, pero pertenecientes al mismo credo.

Como ya lo hemos indicado existe una sola excepción, el islote ovetense reducido a los tres monumentos del Naranco de Oviedo, que no pertenecen al arte andaluz. Gómez Moreno ha estudiado en obra ya clásica estas iglesias «mozárabes» [415]. He aquí una lista de las más importantes:

Santa María de Melque, pequeña ermita de la provincia de Toledo, descubierta por nuestro amigo, el conde de Cedillo. San Juan de la Peña, monasterio aragonés cercano a Jaca, en donde se guardaba en la Edad Media el Santo Graal. San Salvador de Valdediós, en el valle asturiano de Villaviciosa. San Miguel de Villardeveyo, en Asturias, en donde existen varias iglesias que conservan aún testimonios del arte andaluz. Santa Cruz de Montes, en León, interesante por sus inscripciones. San Pedro de Lurosa en Portugal. San Miguel de la Escalada que representa el arte suntuario de aquella época con la Mezquita de Córdoba. Su valor artístico y arquitectónico es muy grande: Construido el monasterio en 913 por monjes andaluces en el estilo dominante en Córdoba por aquellas fechas, permite la reconstrucción imaginaria de los monumentos existentes anteriormente en aquella ciudad. Su magnífico nartex compuesto de columnas de mármol y de arcos de herradura permite suponer cómo era el de la Mezquita de Córdoba que ponía en comunicación la sala hipóstila con el Patio de los Naranjos. Su rica decoración cincelada pertenece a la más pura tradición visigótica.

Construidos también por monjes andaluces emigrados son la magnífica iglesia de San Cebrián de Mazote y San Martín de Castañeda. San Pedro de Montes en el Bierzo conserva una importante ins-

cripción del siglo X. La tradicional Santa María de Bamba. Las dos iglesias conjuntas de San Miguel de Olerduela, en el Panadés. El monasterio de Sahagún. La espléndida Santa María de Lebeña que conserva en 930 el estilo tradicional de las iglesias visigóticas. Santiago de Peñalba, admirable por la obra de sus maestros en la talla de la piedra. San Miguel de Celanova en Galicia. Santo Tomás de las Ollas en el Bierzo. San Millán de Suso cuya iglesia rupestre con sus arcos de herradura imponentes en la penumbra impresiona.

Existen también iglesias pintadas. La más renombrada es la basílica de Santullano o de San Julián de los Prados, en las puertas de Oviedo, cuyos restos de pinturas son importantes; no pertenece el arte andaluz. Se emparenta más bien con las iglesias de Ravena. San Baudelio, de fecha tardía (¿siglo XI?) con su espléndida colección zoológica nos enseña lo que habían sido los lienzos pintados de aquellos monumentos de la Alta Edad Media hispana antes de haber sido destruidos por la rabia iconoclasta.

APENDICE IV

LA ARQUETA DE PAMPLONA

La arqueta de Pamplona es un trabajo en marfil de importancia extraordinaria por los dibujos cincelados que la adornan. Caracteriza el arte andaluz en la época del califato (siglo X). Siempre ha causado la admiración de los que la han contemplado la riqueza de su ornamentación y su valor artístico. La finura del trabajo ha extrañado a muchos historiadores que estaban predispuestos a creer que la labor del cincel, escultura aunque fuera en obras con carácter de miniatura, estaba por estas fechas en España poco más o menos que en pañales. Constituye para nuestros estudios un testigo excepcional, pues testimonia sin lugar a dudas el momento en que la escuela ibero-andaluza se transforma insensiblemente en arábigo-andaluza.

Sin embargo, han creído muchos autores, carentes de nuestra información, poder apreciar en esta obra una influencia asiática lejana. ¿No estaban representados elefantes armados y dispuestos para el combate? El hecho era indudable: el origen de estas imágenes era indostánico, retransmitidas hasta la lejana Andalucía por mediación del Irán. Nos convenceremos más adelante de lo erróneo de este juicio. Por el momento basta dejar constancia de que esta joya magnífica representa la fusión de elementos autóctonos con otros helenísticos, llegados probablemente a través del arte bizantino, cuyo origen remontaba nada menos que a la época visigoda. Tan sólo un hecho apunta la llegada de tiempos nuevos: Rodea a la arqueta una cenefa ornamental compuesta por una inscripción en espléndidas letras cúficas: señalan la expansión del árabe y del Islam por la Península Ibérica.

Era frecuente en la Grecia antigua y en el mundo helenístico el uso de arquetas de tamaño más o menos reducido que estaban revestidas con láminas de marfil cincelado. Desarrollaron esta técnica los bizantinos y se conservan en los museos maravillosos trabajos de los

siglos V y VI. Sin acudir al extranjero y sin salir de España se guarda en la catedral de Oviedo, con los tesoros de su Cámara Santa, un importante dístico bizantino del siglo V; lo que demuestra que estas labores eran conocidas en la península en los tiempos visigodos.

Cuando construyó Abd al Ramán III el palacio de Medina Azahara, se organizaron en sus dependencias talleres de toda clase: de encuadernación que completaba un importantísimo *scriptorium,* de joyería, de platería, etc. Con el impulso dado por un gran maestro llamado Halaf [416], pronto fueron apreciados por la alta sociedad los objetos de marfil cincelado que producía. El éxito fue muy grande. Cuando se encontraba esta técnica en completa decadencia en Oriente, en donde no se conocen de esta época más que productos atípicos, los cordobeses se distinguen por su originalidad y la perfección de su ejecución. Consiguió así la escuela de Azahara continuar con prestigio la tradición bizantina creando un estilo personal [417]. Nuestro amigo Ferrandis los ha estudiado en un texto importante. En su inventario ha enumerado unos treinta y cuatro objetos que han llegado hasta nuestros días; las arquetas merecen una atención particular en razón del trabajo realizado. Singulares por su belleza, eran ofrecidas por los califas a los personajes de la corte, como regalo de boda o como simple obsequio del amante a la mujer querida, como lo testimonian las inscripciones en ellas grabadas. Servían en general para guardar las joyas. Con el curso del tiempo y con la llegada de los cristianos estos objetos deseados y por fin robados por los vencedores acabaron, sin duda para hacerse perdonar los pecados cometidos, por ser donados a iglesias u oratorios renombrados para que en ellas se conservaran reliquias. Con la misericordia divina, sin duda habrán sido atendidos estos deseos, porque gracias a estas donaciones piadosas, pero no desinteresadas, han podido ser conocidas estas maravillosas muestras del arte andaluz.

En aquella época no existía ni telón de acero, ni tan siquiera de bambú, entre las comunidades unitarias y trinitarias. Como los intercambios culturales se realizaban normalmente por toda la península, la técnica de la escuela de Azahara, iniciada hacia 964, fecha del objeto más antiguo conocido de esta procedencia [418], fue imitada con inusitada rapidez por los cristianos. Se sabe de un taller existente a fines del siglo X en el monasterio de San Millán de la Cogolla, ya célebre por su *scriptorium.* Se conservan dos fragmentos de cruz y un altar portátil pequeño de dicha procedencia. En otros dos fragmentos de cruz que se guardan en el Arqueológico de Madrid, destaca una cenefa vertical en donde están dibujados los mismos temas zoológicos que en los de Córdoba: leones, águilas, grifos, corzos, con la

misma ornamentación vegetal; aunque estima Ferrandis que su ejecución es algo inferior a los originales.

Fue regalada la arqueta de Pamplona al monasterio de Leyre, cuyos monjes no tuvieron repugnancia en convertir este objeto frívolo y pagano en relicario. Se conservaron en ella durante mucho tiempo los restos de dos santas desconocidas, Munilona y Alodia. Más tarde pasó a la iglesia de Santa María la Real de Sangüesa, de donde fue a parar a la catedral de Pamplona. Después de algunos incidentes la hizo suya la Diputación de Navarra que la tiene expuesta al público en el museo de la ciudad.

De acuerdo con su estilo ibero-andaluz está recubierta la arqueta por abundante follaje esculpido, cuyo origen es helenístico (ataurique), en donde se distinguen piñas, cepas de vid, árboles simbólicos de la vida *(hom)*, acantos en forma de volutas, entre los cuales se hallan diseminados pájaros, animales y algunos hombrecitos que cabalgan las ramas o se asoman entre las hojas como si estuvieran en una ventana. Se trata de la misma técnica de ejecución y del mismo estilo según los cuales han sido esculpidas las magníficas láminas de mármol de la segunda y tercera ampliación de la Mezquita de Córdoba y sobre todo del mismo palacio de Azahara. Frisos lobulados delimitan en el ataurique escenas determinadas: En lugar preeminente a la derecha del cofre destaca un personaje majestuosamente sentado. Debe de representar a Abd el Malik, el hijo de Almanzor, que ha encargado la obra al artista, o acaso al mismo califa. A su costado se apresuran dos cortesanos con las insignias de su cargo (?). El uno lleva un banderín y le ofrece un vaso para que se refresque; tiene el otro en la mano un instrumento con largo mango que pudiera ser un espantamoscas. En el lado opuesto otros dos individuos, cortesanos o familiares, están sentados: el uno al modo oriental, el otro al occidental, lo que no deja de tener su miga como testimonio del proceso de la evolución de las costumbres. Entre las dos escenas, bajo la cerradura tosca (probablemente colocada por los frailes, la original sin duda habiendo sido rota en el saqueo) tres músicos, dos flautas y un laúd, tocan una serenata.

Los paneles formando medallones en las partes laterales de la arqueta representan escenas de guerra: jinetes montando caballos se amenazan. Hecho notable: llevan estribos, cuyo origen es chino; sin duda se trata de una de las primeras representaciones de este nuevo modo más cómodo de cabalgar. Otros montan a horcajadas en elefantes. Medallones sugieren los placeres de la caza. Un escudero lleva en el puño un halcón; cazadores persiguen la caza a punta de lanza, otro empinado sobre el lomo de un elefante tensa su arco hacia el objetivo.

Existen luchas entre animales. Los medallones laterales están ocupados por paneles representando grifos, ciervos o corzos devorados por leones.

Una cenefa con una inscripción en árabe da la vuelta a la arqueta. La elegancia de las letras cúficas se une con extraordinaria armonía con la decoración en ataurique para fundirlas con las escenas en un conjunto de gran belleza. Ferrandis la ha traducido en estos términos:

En el nombre de Alá, bendición de Alá, prosperidad, alegría y esperanza de buenas obras para Hachib Seifo-Daulah (la espada del Estado) *Abd el Malik, hijo de Almanzor. Que Dios le asista. Esto es lo que ha sido mandado hacer por su orden bajo la dirección del jefe de los eunucos Nomein ibn Mohamed el Almiri, su esclavo, en el año cinco y noventa y trescientos.* (395 de la Héjira, o sea, 1005 de la era cristiana.)

Han participado varios artistas en el cincelado de los paneles de marfil. Lo sabemos por sus firmas. Halir ha hecho la escena del hombre que se defiende y se ampara con un escudo en su lucha contra un león. En la pierna de un corzo atacado por unas fieras, se lee *ejecutado por Suhadah o Saadat;* en otro panel bajo la figura del personaje importante, se descifra: *Hecho por Milkfah;* a la izquierda, en la pierna de otro corzo se certifica que ha sido *Raxad,* el que ha realizado el trabajo.

La composición del conjunto es notable. El cincel alcanza una gran finura en el ataurique y ciertos animales están diseñados del natural, así las liebres apuntadas en varias posturas que enseñan el sentido de observación que tenían estos artistas. Guardan los grifos el hieratismo propio de su condición, mientras que demuestran los leones el esfuerzo realizado para copiarlos de modelos bizantinos [419]. Esto contrasta con la gallardía de los jinetes, sobre todo de aquel que lleva en su puño un halcón. El hecho es indudable: Ha visto al natural estas escenas el artista; mas es torpe en cuanto tiene que dibujar los personajes. Le falta oficio para expresar los rasgos del semblante humano. No en vano pesan los siglos de iconoclastia, pues es demasiado grande el contraste entre la gracia con que modela los temas vegetales y zoológicos, y la torpeza que demuestra al tratar la figura del hombre.

Han querido ver algunos autores en estas escenas de guerra o de caza alegorías orientales. Así, la escena del corzo o del ciervo atacados por fieras representaría la fábula iraniana de la lucha del bien contra el mal. Nos parece esto excesivo, pues en este caso habría que dar un carácter simbólico a todas las escenas reproducidas. ¿Qué significado habría que dar a la que nos muestra al califa o su ministro bebiendo

con sus cortesanos? ¿Qué significarían los leones deshaciéndose a dentelladas o los músicos tocando? [420] Creemos que no debe uno perderse en esta clase de conjeturas sin testimonios seguros que acrediten la existencia de un simbolismo. Nos parece más prudente atenernos y contentarnos con lo que los artistas han querido expresar, es decir, escenas de corte: cuando el amado que ha regalado la arqueta con el propósito de que la amada no le olvide, sale para la guerra o de caza, cuando contempla los animales de su jardín zoológico, etc. Pues no hay que olvidar el destino de tal joya: fomentar el recuerdo del ausente. Dos temas sólo nos merecen un comentario aparte por su origen oriental: el grifo y el árbol de la vida.

Tiene el grifo en España larga tradición que se remonta con otros hechos parecidos a la influencia cartaginesa. Los numantinos gustaban de reproducir dragones o animales imaginarios en sus cerámicas. Pero en época más moderna estos animales fantásticos habían perdido su abolengo extraordinario. Plinio y su seguidor, nuestro Isidoro de Sevilla, creían como los demás sabios de la antigüedad en la existencia de estos seres que nadie había visto. Los miniaturistas del IX los han pintado con frecuencia para ornar los textos apocalípticos de los *Beati*. Tan antigua tradición que era floreciente en la época visigoda seguía manteniéndose en el ambiente artístico de la época del califato. Y del arte ibero-andaluz pasaría a enriquecer el románico con otros elementos del antiguo folklore hispano. Lo mismo sucede con el árbol de la vida que ya aparece en lugar preferente en Quintanilla de las Viñas. Se hace corriente su representación en el arte ibero-andaluz y en virtud de la misma evolución ya apuntada, ha sido esculpido con otros temas zoológicos y vegetales en los capiteles románicos de Silos, de Elne, de Moissac, etc.

Así pues, la ejecución de la arqueta, su estilo y los temas decorativos que la ornamentan, pertenecen al arte bizantino en íntima simbiosis con el viejo folklore ibérico. Pero esta fusión de elementos cuyo origen es tan diferente aparece en el arte andaluz en fecha muy anterior a la pretendida invasión de los árabes en España. Testimonio inapelable lo constituye Quintanilla, cuyos temas de decoración están reproducidos en la Mezquita de Córdoba, en la ampliación de Abd al Ramán II, y en los objetos del taller de Medina Azahara. Ahora bien, cuando en la ermita burgalesa el lazo de unión de estos elementos dispares está constituido por la representación de principios gnósticos, en la arqueta de Pamplona la cenefa con su escritura cúfica señala el tiempo de otra simbiosis. En una palabra, salvo la invocación en lengua árabe no existe en esta pequeña obra maestra, como asimismo en los demás objetos del taller cordobés, ningún testimonio que pu-

diera hacer sospechar que esta joya y la escuela a que pertenece pudieran haber padecido una influencia oriental reciente.

¿Y los elefantes? Podrían inducir a error a un naturalista que no estuviera avezado en materia tan singular como la que vamos a tratar. Por esto, era normal que equivocaran a los historiadores, como a un Marçais que los califica de «asiáticos», resumiendo una opinión unánime dentro de esta gens distinguida. Y era que los elefantes dibujados en los píxides y arquetas cordobeses no eran elefantes normales. Bastaba una observación atenta de los mismos para que se diera cuenta el advertido de que se trataba de elefantes enanos. Y así, de golpe y porrazo, sin más, entraban estos elefantes de Medina Azahara en una larga discusión que hace años dividió a los paleontólogos y a los zoólogos acerca de un problema que ha sido resuelto tan sólo hace muy pocos años.

Se han descubierto en grutas de Sicilia, de Malta y más tarde de Chipre y de Creta, es decir, en las islas del Mediterráneo oriental, osamentas de géneros diversos de elefantes enanos fósiles, los cuales se hallan en los niveles del pleistoceno. Algunos autores, como Vaufray que hizo de los mismos un estudio sistemático en 1929 [421], propusieron que estas formas degeneradas (la especie más grande alcanza sólo los dos metros y la más pequeña los noventa centímetros, cuando las normales alcanzan con facilidad los cuatro metros y el elefante africano aún más) eran los testigos de una evolución regresiva en razón del hecho de que habían vivido aislados en unas islas, es decir, en un ambiente hostil para su habitat. La especie había degenerado. No cansaremos al lector con las discusiones en que se enzarzaron los sabios acerca de esta degeneración de sabor lamarkiano, pues un hecho acabó con todas las dudas. Eran los descubrimientos sucesivos de otros yacimientos, mas entonces continentales, realizados al principio en Italia, luego en España, que demostraban que la insularidad de estos proboscidios no era la causa de su enanismo; pues elefantes enanos en la misma época habían vivido en el continente. En lo que concierne a la Península Ibérica, nuestro maestro, el gran paleontólogo José Royo, ha determinado la presencia de la especie enana *Elephas iolensis,* Pomel, en una cueva próxima a Valencia con un material que pertenece al musteriense [422]. Es decir, que al final del último período glaciar formas enanas de elefantes poblaban las regiones mediterráneas. Volviéndose cada vez más adversas sus condiciones de vida, habían acabado estas especies por desaparecer.

Se mantuvieron, sin embargo, en Africa del Norte hasta los tiempos históricos. Sabemos todos desde nuestra edad escolar que los elefantes de Aníbal eran de talla más bien pequeña, comparada con la de

los demás africanos de la zona ecuatorial. Restos numerosos de los mismos se encuentran hoy día en el norte de Africa. En estas condiciones el problema se concretaba del siguiente modo: ¿Estaban emparentadas las especies continentales europeas con géneros que habían vivido en épocas históricas recientes? En este momento de la discusión fue resuelto el problema por la aparición en los bosques del Congo de una especie enana viviente. Al principio fue acogida la noticia con escepticismo, luego hubo que rendirse ante la evidencia. El testigo estaba presente ante nuestros ojos. Fue descrito como *Loxodonta africana pumilio,* por Loak. Su altura es poco más o menos similar a la especie pleistocena: *Paleoloxodon mnaidriensis,* Leith-Adams, o sea, dos metros.

Planteada así la cuestión, cabe preguntar: ¿Son en verdad enanos los elefantes de la arqueta? Basta con contemplarlos para apreciar que no son mayores que burros. Esto suscita varios comentarios:

1. Los orientales que conocían el gran elefante de la India lo han reproducido muchas veces. Lo mismo lo hicieron los bizantinos que han copiado modelos persas. Tenemos un espléndido testimonio de este hecho en el tapiz de Aquisgrán, tejido en Constantinopla en el año 1000, el cual fue posteriormente donado a la catedral de la ciudad alemana cuando se abrió en la misma la tumba de Carlomagno. ¿Qué hace entonces resaltar el artista que hizo el boceto? Sobresalen en el dibujo las enormes dimensiones del animal que siempre impresionan a las masas. Si los artistas de Azahara hubieran reproducido modelos bizantinos o persas, hubieran insistido en este carácter determinante que contrasta con la estatura del hombre. No lo han hecho. Por otra parte, basta comparar el elefante bizantino de Aquisgrán con los de Córdoba para apreciar que las guarniciones de las bestias son diferentes en ambos casos. Si jamás hubiera visto un elefante el artista cordobés y hubiera copiado un modelo bizantino u otro similar, no se le hubiera ocurrido inventar unos arreos especiales para la montura de sus jinetes. Si se compara el elefante de Aquisgrán con los de Azahara, es menester reconocer que las reproducciones andaluzas a pesar de su infantil encanto están más cerca de la realidad zoológica. Se trata de verdaderos elefantes, mientras que el bizantino muestra una fantasía que indica que el artista no los ha visto jamás y los dibuja de memoria, fundándose en reproducciones.

2. En un intercambio de ideas que tuvimos con Elie Lambert sobre este asunto nos hizo la sugerencia el arqueólogo francés de que la pequeñez de los elefantes pudiera ser simbólica: el hombre dominando su cabalgadura con la potencia de su inteligencia. Le contes-

tamos que el mismo simbolismo tendría que existir en este caso con el tamaño de los caballos, que a todas luces son también pequeños, aunque no lleguen a ser enanos. Sus dimensiones están en justa proporción con las de los que los montan. Existen caballos pequeños y no puede compararse el caso con el hecho de que el artista hubiera reducido el tamaño del elefante al de un asno.

3. Ya había notado Ferrandis que existe en ciertos objetos cordobeses un fallo en la proporción entre animales y figuras humanas. La observación es cierta. Mas esta desproporción es manifiesta en algunos casos muy particulares. Así, la escena reproducida en el píxide n.º 368-1.880 del Museo Victoria y Alberto de Londres, en la que un elefante enano lleva un palanquín que contiene una forma humana más grande que el artefacto. El contraste está todavía más acentuado por el hecho de que el animal está encuadrado por dos personajes que son más grandes ¡que el elefante y su carga...! Basta con ver este dibujo para convencerse de que se trata de la obra de un principiante o de un artista incompleto que domina el ataurique, pero que se pierde en cuanto tiene que tratar formas corpóreas. No se puede comparar este píxide con la arqueta de Pamplona, obra de varios autores de cierta fama, desde el momento en que dejan constancia de su labor con su firma. La mayoría de las obras del taller de Azahara son anónimas.

4. Los elefantes de la arqueta han sido dibujados del natural. El de la derecha hinca sus manos delanteras en postura corriente en todos los burros. Como tienen poco más o menos el mismo tamaño el jinete de la izquierda se asienta en las partes traseras del animal, como lo hacen los expertos en la asinina caballería, para no pasar en un momento de apuro por encima de las orejas del testarudo. Verídicos y vistos del natural son estos detalles; no son el fruto ni de la fantasía como en el tapiz de Aquisgrán, ni de una tradición de escuela. Los artistas de Azahara han visto jinetes cabalgar elefantes enanos. ¿Cómo ha sido esto posible?

Los enanos del pleistoceno continental han desaparecido de Occidente con el fin del último glaciar; sus descendientes que pertenecían a la fauna residual del norte de Africa sin duda han sido exterminados en los primeros siglos de nuestra era. En el VI, según San Isidoro, habían desaparecido de Marruecos. Estas especies no han servido de modelo a los artistas de Medina Azahara.

Los ejemplares andaluces se parecen a los elefantes de la especie congolesa, aunque en el dibujo aparecen con alzada algo menor. Es de suponer, por otra parte, que el área de su habitat era entonces mucho más extenso que actualmente. Podría alcanzar el Níger y el Senegal.

Si fuera así, aunque no hubieran vivido en estas regiones en estado salvaje, podrían haber sido domesticados, como ocurre hoy día con la especie viviente que los congoleses emplean en sus faenas forestales o agrícolas [423]. Como las relaciones entre los marroquíes y las tierras de los morenos eran entonces más frecuentes que actualmente en que el desierto se interpone como una barrera, es posible que ejemplares pudieran haber sido llevados a este país como objeto de curiosidad por domesticadores de animales sabios.

En esta época Marruecos y Andalucía poseían una civilización de primer orden que Occidente ha heredado sin saber de fijo su procedencia. Abd al Ramán III no era el único prócer aficionado a los animales exóticos. Ha durado la moda de guardarlos en los jardines de los palacios durante una gran parte de la Edad Media. Cualquier señor importante tenía bestias salvajes o más o menos domesticadas. Célebre es la hazaña del Cid que para domarlo cogió por la melena a uno de sus leones que se había enfadado [424]. Poseemos la documentación requerida para saber los pormenores del fantástico palacio de Medina Azahara, construido por el califa para una de sus esposas. Veinte mil personas en él vivían. Más de cuatro mil columnas de mármol ornamentaban sus salas. En las principales, fuentes de mercurio lucían con miles de reflejos. Y sabemos también que entre tantas maravillas existía un jardín zoológico, en donde se guardaba toda clase de animales exóticos que admiraban cordobeses y extranjeros. Las especies más raras allí estaban expuestas. Inmensas jaulas guardaban pájaros con los plumajes más sorprendentes. No eran todas estas especies españolas. Procuraba Africa la mayor parte de los huéspedes del califa: leones, antílopes diversos, monos, chacales, avestruces, etc. Y ¿por qué no elefantes enanos que dejarían pasmados a los mayores como maravillados a la chiquillería?

NOTAS

CAPITULO PRIMERO

[1] «*Las circunstancias que han permitido la conquista de España, su carácter espectacular de razia gigantesca siempre han desconcertado un poco a los historiadores de la Edad Media. Aún hoy día, la catástrofe que entrega al Islam, no una región asiática o africana, sino una parte de la misma Europa Occidental, parece a algunos a tal punto insólita, un fenómeno que tan poco participa del orden natural de las cosas, que invocan el milagro histórico.*» Levi-Provençal: *Histoire des musulmans d'Espagne.* Maisonneuve, París, 1950. T. I, p. 2.

[2] Oswald Spengler: *Decadencia de Occidente,* Espasa Calpe, Madrid, General Brémond: *Berbères et arabes,* París, Payot, 1950. Después de haber apuntado las bases de nuestra interpretación de la pretendida invasión de España por los árabes, en nuestra obra: *La decadencia española,* Madrid, 1950, tomo segundo, hemos leído este libro que critica sencillamente el carácter militar de la expansión de los árabes, sin tratar de explicarla.

[3] «*Tenemos una cifra precisa: el tributo anual,* per capita, *de hombres adultos era de dos ducados. Dio el primer año doce millones de ducados.*» General Brémond, *Ibid.,* p. 98.

[4] Georges Marçais: *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age.* París. Aubier, 1946, p. 32.

[5] El Bekri: *Description de l'Afrique Septentrionale,* traducción de Slane. Argel, 1913. Según este autor se tardaba cuarenta días para ir de Kairuán a Fez por el camino del interior. Se pasaba por Shiga, Majara o Tebesa, Baghaï, Belezma, de donde se podía torcer hacia Tobna y llegar al Tafilalet, o, ir derecho hacia Msila y la Cuala de los Beni Hammad, para dirigirse por Tihert y Tlemcen atravesando las altas planicies que infectaban los nómadas Zenatas. Más tarde, con el desplazamiento de las tribus hilalianas, los mercaderes y los viajeros seguirán la ruta del litoral, más larga. Este era el camino que tenían que tomar los invasores de España; tanto más dificultoso cuanto que era menester atravesar el Rif en su eje longitudinal, único acceso para alcanzar el Estrecho.

[6] Georges Marçais: *Ibid.,* p. 27. Y más lejos: «*Se puede afirmar que a finales del siglo* VIII *se presentaba el balance de la conquista musulmana de Africa del norte con una casi quiebra. Cien años antes, un Sidi Ocba, un Muza ibn Nosaïr habían atravesado el país como conquistadores desde Kairuán hasta el Atlántico. En 763, el gobernador, El Aglab, queriendo adentrarse hasta Tlemcem para llegar a Tánger, tuvo que abandonar la empresa por culpa de los oficiales de su guardia personal que se le amotinaron. Habían renunciado los califas abasidas al control de los dos tercios de*

Berbería y sus representantes se mostraban más preocupados por pacificar su territorio que por ensanchar sus límites.» P. 55.

[7] Ver nuestros estudios acerca de la demografía española y su evolución en *La decadencia española,* tomos I y IV.

CAPITULO SEGUNDO

[8] No hay que olvidar que el caballo y el camello, aunque perteneciendo a un mismo orden, el de los ungulados, están agrupados en familias diferentes. El camello es un rumiante, el caballo no lo es. Por esta razón ha podido adaptarse mejor que el caballo a las condiciones del desierto. Puede conservar en su estómago complicado los alimentos un cierto tiempo y aguanta mucho mejor la sed. Por otra parte, como otros rumiantes, así los antílopes, puede desplazarse con rapidez para encontrar un alimento raro y diseminado por el suelo.

[9] Hay que buscar el origen del caballo árabe en las praderas del Creciente Fértil y no en la Península Arábiga, porque desde tiempos muy lejanos poseía una facies desértica; siempre y cuando sea originaria esta raza de Asia y no haya sido el fruto de cruzamientos acertados realizados posteriormente en Africa del norte o en otros lugares. Las alusiones al caballo que se hallan en el Corán son simples puntos de referencia a un nivel de vida superior que uno desea y con el cual se ilusiona. No son el testimonio de hechos concernientes a la vida cotidiana. «*The idea that riding on horses was an indication of human pride and luxury is of corse as old as Biblical times.*» Goitien: *The rise of the Near-Eastern bourgeoisy in early islamic times.* «Cahiers d'Histoire Mondiale.» Editions de la Baconnière, Neuchatel. T. III, p. 594 (1957).

[10] Lefebvre des Noëtes: *Attelage et cheval de selle.*

[11] General Brémond. *Ibid.,* p. 41.

[12] General Brémond: *Ibid.,* p. 34.

[13] E. Levi-Provençal: *L'Espagne musulmane au Xe siècle.* Larose. París. P. 139. La cita es de Ibn Idhari:*Bayan,* II, p. 181/288.

[14] No quiere decir esto que no hayan conseguido fuerzas adiestradas atravesar el desierto sahariano. Nos constan dos expediciones logradas, de las cuales nos queda abundante documentación: La moderna campaña de Libia con la victoria de Montgomery, en condiciones «*logísticas infernales, no obstante los medios modernos empleados*», y la razia emprendida contra Nigeria por el bajá Yaudar después de haber franqueado el Tanezruft (1590-91). Esta es la más importante para la comprensión de nuestro análisis, pues se hizo en las mismas condiciones, poco más o menos, que las realizadas por las tropas árabes, si en verdad atravesaron el desierto de Libia. A fines del siglo XVI mandó el sultán de Marruecos, Muley Hamed, un pequeño ejército para emprender una correría en la curva del Níger, comarca aún productora de oro, aunque su exportación no alcanzaba ya las cifras de los tiempos anteriores. Estas fuerzas en número aproximado a los 4.000 hombres estaban mandadas por el bajá Yaudar, un español oriundo de Las Cuevas, en el antiguo reino de Granada. Llevaba consigo unos dos mil arcabuceros, también españoles, especialistas en aquel entonces en el uso de esta arma. Esta es la razón por la cual tenemos constancia de los detalles de la expedición. Existen en la Academia de la Historia tres manuscritos

en donde se relatan estas jornadas (452-9-2633). Fueron publicados por Jiménez de la Espada en el *Boletín* de la Sociedad Geográfica en 1877. Recorrieron estas gentes los dos mil kilómetros que median entre Marraquech y Timbuctú, de los cuales sólo 540 en el Tanezruft revisten la facies desértica similar a la que se manifiesta hoy día en el desierto de Libia. Se calcula que el 40 % por lo menos de estas fuerzas murieron en la travesía como consecuencia de las penalidades sufridas. Las restantes, repuestas en territorio nigeriano, consiguieron su objetivo gracias a la superioridad de sus armas de fuego. No tuvo esta razia para Marruecos ningún alcance político y pudo llevarse a cabo gracias al genio, a la resistencia física y al armamento de los hispanos. Varios autores han estudiado esta expedición, entre ellos García Gómez y el italiano Rainero. Ultimamente Joaquín Portillo Togores ha publicado un compendio de la cuestión con argumentos de carácter militar: *La expedición militar del Bachá Yaudar a través del Sahara,* en la «Revista de Historia Militar», núm. 30 y 31, 1971. Al mismo pertenece la cita anterior.

[15] E. Levi-Provençal: *Histoire des musulmans d'Espagne,* t. I, p. 9.

[16] «*La puissance maritime des Vandales et de Genséric leur a été fournie par les marins andalous.*» E. F. Gauthier: *Genséric,* Payot, París, 1935, p. 109.

[17] *Ajbar Machmua.* Esta cita y las siguientes pertenecen a la traducción española de Emilio Lafuente Alcántara. *Colección de obras arábigas de Historia y de Geografía que publica la Real Academia de la Historia.* T. I, Madrid, 1867.

[18] E. F. Gauthier: *Genséric,* p. 23.

[19] *Apud.* Gauthier: *Genséric,* p. 58.

[20] *Fuero juzgo.* Ley I. Tit. I, libro III: «*Estonz complido quando ellos piensan del provecho del pueblo y ellos non se deven poco alegrar quando la sentencia de la ley antigua es crebantada, la cual quiere departir el casamiento de las personas que son eguales por dignidad e por linage. E por esto tollemos la ley antigua e ponemos otra unión y establecemos por esta ley que ha de valer por siempre, que la mugier romana pueda casar con godo e la mugier goda pueda casar con omne romano... e que el omne libre puede casar con la mugier libre qual quier que sea convenible por consejo e por otorgamiento de sus parientes.*»

«*Estos años (586-601) fueron testigos también, por primera vez, de promulgación de leyes que vincularon a toda la población de España, tanto godos como romanos; aunque la total unificación del sistema legal no fue completada hasta más de medio siglo después. El reinado de Recaredo fue también testigo de la desaparición del modo de vestir godo, de sus formas artísticas y de su sustitución por las romanas.*» E. A. Thompson: *Los godos en España.* Ed. cast. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 356. Ed. original: *The Goths in Spain.* Oxford University Press, 1969.

Aunque las leyes unificadoras de la sociedad española fueron enmendadas y posiblemente perfeccionadas por reyes posteriores, fue Recesvinto el que promulgó el *Fuero juzgo.* El texto anteriormente había sido estudiado y editado por autores españoles, lo que explica su manifiesta superioridad sobre sus contemporáneos, como lo han reconocido los autores modernos: Ferdinand Lot, *Les invasions germaniques,* París, 1931, pp. 182-3. «*De lo que podemos estar casi seguros es de que Braulio editó, tal como está, a petición de Recesvinto el manuscrito del* Forum judicum, *antes de que fuera presentado al Concilio VIII de Toledo.*» C. H. Lynch: *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651), su vida y sus obras,* C.S.I.C., 1950, pp. 158-172, en las que estudia la labor realizada por este humanista como canonista.

CAPITULO TERCERO

[21] Eduardo Saavedra: *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, 1892, p. 2. Dozy: *Recherches*. T. I, p.

[22] Louis Bréhier: *Le monde bizantin*, t. III, p. 344.

[23] Félix Dahn: *Die Konigue der Germanen*, Munich y Wurtzburg, 1861-71, t. V, p. 226. (*Apud* Saavedra. *Ibid.*)

[24] Saavedra: *Ibid.*, p. 2.

[25] Levi-Provençal: *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. I, p. 3.

[26] Citamos por la crónica rotense. Edición Gómez Moreno: *Las primeras crónicas de la Reconquista: El ciclo de Alfonso III*, Boletín de la Historia, 1932, p. 615.

[27] Feijoo: *Teatro crítico*, t. VI: *Apología de algunos personajes famosos en la historia*. La observación de Feijoo es atinadísima. Sólo dan de la batalla los cronicones unos datos escasísimos, pero los historiadores describen el encuentro como si lo hubieran presenciado: movimientos de tropas, arengas, consejos de guerra, muertos, heridos, prisioneros... No se trata de historia, sino de novela.

[28] Thompson: *Ibid.*, p. 38. Sobre el tema ver: Jacques Fontaine: *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, t. II, p. 849 y ss.

[29] Flórez: *España sagrada*, t. V, pp. 215-218.

[30] Flórez, *Ibid.*, t. V, p. 250.

[31] Flórez, *Ibid.*, t. V, pp. 285-286.

[32] Nunca ha reconocido Roma las leyendas medievales en torno de la figura de Santiago y de sus relaciones con España. Las ha tolerado como piadosas tradiciones locales o nacionales. García Villada ha resumido en el primer tomo de su *Historia eclesiástica de España* las controversias que el tema ha suscitado sin tomar una postura determinada en la discusión. En la nota 204 damos el resultado conseguido en sus trabajos sobre el tema por Monseñor Duchesne.

[33] Ignacio Olagüe: *La decadencia española*, t. II, primera parte, Madrid, 1950.

[34] En esta historia desempeña el bereber el papel simpático. Las crónicas árabes son unánimes: Muza era árabe, pero las marroquíes insisten siempre en el carácter nacional de Taric, el bereber. Así pues, el malo es el extranjero; el bueno es el marroquí, perseguido por la envidia que suscitan sus proezas. Gracias a su ingenio sabe vencer los maleficios de su enemigo que es un extraño a la tierra. En otro capítulo comentaremos la tradición según la cual Taric era el gobernador de la provincia situada al norte de Marruecos; es decir la Tingitana. Era, si fuera cierta, godo y amigo de Vitiza que le diera el cargo. De ser así, la transfiguración de los hechos históricos en leyenda alcanzaba también a este personaje, de acuerdo con el movimiento general de las ideas. El godo se había convertido en bereber.

[35] La crónica de Ibn alHakam ha sido traducida por Slane y publicada en francés como apéndice de su traducción de la *Historia de los bereberes* de Ibn Kaldún. Citamos por los extractos de la misma publicados por Lafuente Alcántara que siguen a su traducción de la crónica bereber *Ajbar Machmua*.

[36] Dados estos antecedentes resulta muy sospechoso todo el episodio y por consiguiente el célebre tratado de Teodomiro, el cual, a pesar de la copia

tardía del texto en donde aparece, había sido considerado como uno de los rarísimos documentos que tuvieran una relación con la invasión de España. Hacemos en el apéndice primero una crítica del mismo, para que no se nos acuse de haber echado *a priori* al cesto de los papeles un testimonio que pudiera interpretarse como contrario a nuestras tesis.

[37] E. F. Gauthier: *Moeurs et coutumes des musulmans*, Payot, p. 10, París. A pesar de haber nacido en Túnez, es un occidental a medias Ibn Kaldún, por su origen andaluz y su educación hispánica.

CAPITULO CUARTO

[38] Ignacio Olagüe: *La decadencia española*, t. II, cap. XIV.

[39] Georges Marçais: *Ibid.*, pp. 35 y 36.

[40] Xavier de Planhol: *Le monde islamique*, Presses Universitaires, París, 1957.

[41] Louis Bréhier. *Ibid.*, t. III, p. 108.

[42] Louis Bréhier. *Ibid.*, t. II, p. 463.

[43] Louis Bréhier. *Ibid.*, t. II, p. 450.

[44] «*De los doscientos obispos poco más o menos que dirigían el rebaño de los fieles* (en Berbería) *cuando la conquista musulmana, no quedaban más que cinco en 1035.*» Georges Marçais. *Ibid.*, p. 178.

[45] Georges Marçais: *Ibid.*, p. 71.

[46] E. F. Gauthier: *Moeurs et coutumes des musulmans, Payot*, París, p. 17. Entre otras tradiciones cartaginesas, cita este autor dos ejemplos: *La mano de Fatma*, que se ha mantenido en las costumbres populares españolas durante mucho tiempo. Se trata de una mano hecha en cera o con otra substancia, a veces preciosa, que servía de amuleto para salvaguardar a los niños pequeños. Y el creciente lunar que en Siria y en Cartago era el símbolo de la diosa Thanit.

[47] Jean Paul Roux da las cifras siguientes que considera aproximativas: Para el Pakistán, 66.000.000 de musulmanes; para Indonesia 74.000.000. *L'Islam en Asie*, Payot, París, 1958. Dada la fecha de esta publicación deben estas cifras aumentarse en gran proporción. Vicent Monteil, profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Dakar ha publicado en el periódico «Le Monde» una serie de artículos estudiando el problema de la conversión de los negros: *L'Islam noir en marche* (14 de junio de 1960).

[48] S. D. Goitien. *Ibid.*, p. 588.

[49] S. D. Goitien. *Ibid.*, p. 594.

[50] Han obligado estas consideraciones a los arabistas a plantearse de nuevo el problema, sin que esto les ayudara a concebir una nueva interpretación de los acontecimientos Así escribe Xavier de Planhol: «*En la hora actual sólo nos es posible observar la expansión pacífica del Islam. Los procesos de islamización de la conquista violenta no pueden ser estudiados más que por métodos históricos y todavía son muy oscuros. Solamente los métodos de progresión actuales nos permiten concebir de modo preciso los elementos favorables y los principales obstáculos que han intervenido en la expansión del Islam. El límite alcanzado por vías pacíficas resulta así más instructivo. Pero esta expansión se hizo esencialmente por mediación de las clases urbanas y de los centros mercantiles.*» *Ibid.*, p. 106 y 107.

[51] Había recibido Cuvier dibujos del *Megatherium*, descubierto en Argentina en 1788, por el padre dominico Manuel Torres, que le habían sido

enviados por el naturalista español Bru, el cual había montado el esqueleto en una de las salas del Museo de Ciencias Naturales de Madrid, fundado por Carlos III.

[52] André Leroi-Gourhan: *La civilisation du renne*, Gallimard, París, 1936.

[53] Ignacio Olagüe: *La decadencia española*, t. III, pp. 126 y 127.

CAPITULO QUINTO

[54] Huntington, Ellsword: *Civilization and climate*, Yale University, New Haven. Existe una edición española traducida por la *Revista de Occidente*, *Civilización y clima*, Madrid, 1942.

[55] Huntington, Ellsword: *Tree growth and climatic interpretations*, Carnegie Inst. Pub. n.° 352, Washington, 1925. Desde esta fecha se han convertido estos estudios en una disciplina científica de gran alcance, con una bibliografía importante: la dendrocronología. Puede el lector interesado conocer la situación actual de esta ciencia en un estudio acerca de los trabajos realizados recientemente, publicado en «La Recherche», *Le message des arbres* por Hubert Polge, n.° II, p. 331, abril de 1971.

[56] De Geer: *Geochronologia suecica principles*, Estocolmo, 1940. De acuerdo con los estudios realizados por este sabio y su escuela durante cerca de cincuenta años por todas las regiones del globo, ha empezado la retirada de los hielos en el escudo escandinavo en el año 6800, antes de J.C.

[57] Hemos expuesto para el uso de los historiadores los métodos diversos que permiten reconstituir el clima en un momento dado del pasado, en un trabajo publicado por los «Cahiers d'Histoire Mondiale», Edition de la Baconière, Neuchatel, vol. VII. N.° 3. 1963, con el título: *Les changements de clima et l'histoire*. Varios de estos métodos han sido descubiertos por el autor para explicar la gran crisis que a fines del siglo XVI asoló la meseta ibérica. Ver el cuarto tomo de *La decadencia española*.

[58] Desde el punto de vista de su reciente historia morfológica, descartando su actual ecología, dividimos el Sahara en dos regiones: el Sahara Oriental y el Sahara Occidental. *Sensu lato*, el círculo de longitud que los separaría tendría que pasar por Trípoli para alcanzar el lago Tchad. La parte oriental de esta línea hasta el Nilo y el Mar Rojo, abarcaría el desierto «aseptizado», sea el de Libia, el Fezzan, el Tibesti, etc. Fuera correcto dividir en dos la parte occidental: las regiones centrales que se encuentran al norte de la curva del Níger: el Tanezruft, el Hoggar, el Tasili; y, en fin, las regiones típicamente occidentales, entre las cuales se hallan Mauritania y el Río de Oro.

[59] Lionel Balout: *Algerie préhistorique*, p. 76.

[60] Lionel Balout: *Ibid.*

[61] E. F. Gauthier: *Le Sahara*, Payot, p. 103.

[62] Lhote, Henri: *A la decouverte des fresques du Tassili*, Arthaud, p. 55-58.

[63] E. F. Gauthier: *Le Sahara*, p. 97.

[64] E. F. Gauthier: *Le Sahara*, p. 63.

[65] Lhote, Henri: *Ibid.*, p. 202.

[66] Lhote, Henri: *Ibid.*, p. 202.

[67] E. F. Gauthier: *Le Sahara*, p. 199.

[68] Hernández Pacheco, Francisco: *Los pozos del Sahara español e hipótesis de su construcción*. «Investigación y Progreso», enero-febrero, 1945.

[69] E. F. Gauthier: *Le Sahara*, pp. 138 y 204. Ver también Gsell: *Histoire antique de l'Afrique du nord*, Hachette, París, t. I, 1913.

[70] Citamos por la traducción de Stephan Gsell: *Hérodote. Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord*, fascículo I, Argel-París, 1916.

[71] Olagüe, Ignacio: *La decadencia española*, Mayfe, t. IV, pp. 275 y siguientes.

[72] Son debidas a la resistencia de las estructuras biológicas, sean vegetales, sean animales, que se defienden un cierto tiempo en la frontera de su óptimo, contra la presión continua del fenómeno físico. Su repentina desaparición impone una modificación del paisaje que reviste idéntica rapidez; por lo cual el empleo del término: mutación.

[73] Poseen estas pinturas las dimensiones siguientes: 95 × 105. «*Comprende el conjunto tres hipopótamos y tres piraguas. Parecen hechas estas últimas con materia vegetal (junco) y se relacionan con un modelo existente en ciertos monumentos egipcios. ¿Llevaban acaso una vela?... Está entonado el todo con ocre rojo* (Lhote, *Ibid.*, p. 225). Es probable que el hipopótamo no viviese en el macizo del Tasili, sino en la llanura. No puede dudarse, sin embargo, de que para esbozar su dibujo ha visto la escena el artista. Quedaron en su memoria sus rasgos principales.

[74] Olagüe, Ignacio: *La decadencia española*, Madrid, t. IV, pp. 275 y ss.

[75] E. F. Gauthier: *Le Sahara*, p. 32.

[76] Lhote, Henri: *Ibid.*, p. 238.

[77] Olagüe, Ignacio: *La decadencia española*, t. IV, pp. 296-303.

[78] Según Breasted, el gran historiador de Egipto, habían introducido los hititas el caballo y el carro en el Creciente Fértil hacia el 2500 a. de J.C. *(The conquest of civilization)*. Ver nota 80.

[79] Se hallan en España con abundancia los antepasados del caballo, sobre todo en el mioceno con la especie *Hipparion gracile*. En 1928, hemos encontrado en un yacimiento de mamíferos, cerca de Villaroya, en la Rioja, el cráneo casi completo (los dos maxilares y su completa dentición) de un *Hipparion crassum*, de acuerdo con la determinación hecha por el especialista en mamíferos F. Roman. (Lo hemos donado para las colecciones del Museo de Ciencias Naturales de Madrid.) Mucho más tarde, han creído algunos situar este yacimiento en el piso villafranquiense, es decir en una fecha mucho más reciente. Sea lo que sea, como también se han descubierto en las cuevas de la península dientes de *Equus stennonis* y los caballos están abundantemente representados en las pinturas rupestres, se puede concluir que la última evolución de esta serie ortogénica hacia la especie caballo se ha realizado completamente en España. Evoluciona el *phyllum* en Africa hacia el tipo del caballo cebrado. En el neolítico no había franqueado el Estrecho de Gibraltar el caballo europeo, o sea, el *Equus caballus*, pues su reproducción en las pinturas africanas aparece tan sólo al principio del primer milenio. En España ha debido de estar domesticado el caballo desde tiempo muy antiguo. Eduardo Hernández Pacheco ha descubierto en Boniches (Cuenca) la pintura rupestre de un caballo mantenido por un hombre con una correa. Parece pertenecer la pintura al fin del mesolítico.

[80] Importa el esclarecer las ideas. El descubrimiento en los refugios del Sahara de la representación de carros produjo en su tiempo gran sensación que conmovió a los arqueólogos. Sabios, como Salomón Reinach y Dussaud, notaron que el estilo muy particular «*de los carros cuyos caballos iban a galope largo mostraban un neto parentesco con el galope salteado que había dado a conocer el arte micénico cretense*» (Lhote). Si se comparan las pin-

turas saharianas con las escenas de combate o las de caza que están grabadas en los vestíbulos de los grandes templos egipcios, en Karnak por ejemplo, resulta fácil apreciar la diferencia entre los dos estilos. En éstos, se levantan los caballos sobre sus piernas como si fueran a dar un salto adelante. El parentesco con el arte cretense parece manifiesto. Mas no hay que hacerse ilusiones. El estilo sólo demostraría una influencia cretense. Caballos y carros han penetrado en el valle del Nilo en los años 1780, con la invasión de los hicsos. (Wilson: *Egypto, vida y muerte de una civilización.* Citamos por la traducción francesa del editor Arthaud.) De acuerdo con la mayoría de los autores, el desembarco de «pueblos del mar» en Cirenaica data de 1200 antes de J.C. Entre estas dos fechas carros y caballos tuvieron tiempo de desparramarse por el Sahara Occidental, a pesar de los dos mil kilómetros que separan ambas regiones. El testimonio biológico es más preciso y seguro que el artístico. La llegada del caballo a las regiones del Sahara Occidental es el resultado de una emigración empezada en Asia Central hacia el tercer milenio. Se ha desplazado la especie del Este hacia el Oeste en busca de pastos; no ha sido dirigida por el hombre, por lo menos en sus principios. En razón de nuestros conocimientos mucho más escasos, el problema de la influencia de un estilo sobre poblaciones extranjeras induce siempre a la desconfianza. ¿Por qué no serían los cretenses los que hubieran aprendido de los libios el estilo del «galope a saltos»? ¿No asegura Herodoto «*que han aprendido los griegos de los libios a enganchar a cuatro caballos*»? (CLXXXIX). No lo afirmamos. Hacemos la pregunta.

[81] Lhote, Henri: *Ibid.*, p. 174.

[82] *Etimologías*, L, 14, V, 12.

[83] *Mon. Germ. Auct.* Ant. XI, 2, p. 213.

[84] *Per. Hannon*, 7.

[85] *Etimologías*, L. 12, I, 44.

[86] Leer la discusión del tema en Lhote: *Ibid.*, pp. 141-171.

[87] Gsell, Stephan: *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 1914, t. I.

[88] Carcopino: *Le Maroc antique*, p. 138. Gsell, *ibid.*, t. I, pp. 59/61. Julien Guey: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1939, p. 233 y ss. Louis Lerché: *Ier Fascicule des Travaux de l'Institut d'études sahariennes*, Argel, 1942, páginas 48 y ss. Lesquier: *Armée romaine d'Egypte*, pp. 92-113. Gauthier: *Le Sahara*, pp. 129/141.

[89] *Hamada:* palabra árabe que designa en el Sahara las mesetas recubiertas con grandes losas de roca calcárea. *Ergs:* en árabe, grandes extensiones de dunas.

[90] Plinio: *Historia Natural*, XXX, 74.

[91] Célerier: *Initiation au Maroc*, p. 37.

[92] Marçais, Georges: *Ibid.*, p. 23.

[93] Marçais, Georges: *Ibid.*, p. 77.

Para el lector interesado en la moderna ecología del Norte de Africa y del Sahara, recomendamos el estudio hecho por el profesor Louis Emberger: *Afrique du Nord Ouest*, publicado por la UNESCO en sus investigaciones sobre las zonas áridas: *Ecologie Végétale*, 1955, t. VI, p. 219.

La ecología contemporánea es el producto de la evolución del clima en la historia. Permite por lo tanto esclarecer algunos problemas retrospectivos. Señalamos el siguiente dato que permite al autor una comparación entre la meseta ibérica y el Norte de Africa. «*On a beaucoup discuté pour savoir si l'Espagne centrale (Madrid) est originellement asylvatique ou non. Or, il existe en Afrique du Nord des régions boisées ayant le même quotient* (rela-

ción algo compleja que establece el autor entre las temperaturas mínima y máxima con el grado de humedad y sus variaciones correlativas) *que Madrid. Donc, les "steppes" espagnoles représentent un état de dégradation forestière, como le pensait Huguet de Villar.*»

CAPITULO SEXTO

[94] Bréhier, Louis: *Le monde byzantin*, t. II. *Les institutions de l'Empire Bizantin*, p. 320, Albin Michel, París.

[95] Renan, Ernest: *Les origines du christianisme, Marc Aurèle*, p. 450, Calmann-Levy, París.

[96] Bréhier, Louis: *Ibid.*, t. I. *Vie et mort de Bizance*, p. 17.

[97] En estos últimos años se ha opuesto un historiador de Egipto en una obra importante a esta concepción, generalmente admitida por todos los autores: John A. Wilson: *L'Egypte, vie et mort d'une civilisation*, Arthaud, París, 1961. La edición original ha sido publicada por The University of Chicago Press. Sólo conocemos la traducción francesa.

El monoteísmo egipcio sería «*la consecuencia de un equívoco*». Nos parece más bien la crítica producto de una confusión debida a una incomprensión de la evolución de las ideas en la historia. Nunca han surgido en la mentalidad de los pueblos cual un bloque, como Minerva de la cabeza de Júpiter, armada de punto en blanco. En sus comienzos tenía que revestir el monoteísmo contornos imprecisos. El de los sacerdotes egipcios no podía ser el de Aristóteles. Se puede pues contestar al señor Wilson con los argumentos siguientes:

a) Pertenece el monoteísmo egipcio a una civilización muy anterior a las monoteístas que le siguieron en el tiempo; no tiene pues relación alguna con la judía, la griega o la árabe. Es la raíz de una idea-fuerza que empieza y que se desenvolverá dos mil años más tarde. El mismo autor lo reconoce: «*La teología amarniana es la forma de pensamiento más cercana al monoteísmo que era compatible con la época. Pero gran distancia media con el hecho de predicar la fe en un dios único*», p. 213.

b) En vista de la complejidad de los textos y de la multiplicidad de ideas que se desprenden de la teología egipcia vista en su conjunto, se impone la mayor prudencia. Platón admite la existencia de dioses menores que han ayudado al demiurgo a crear el mundo y, sin embargo, nadie ha colocado al filósofo en el campo de los politeístas. Similares sutilezas se presentan probablemente en los textos egipcios. ¿Por qué no representaría el culto amarniano un solo principio, Dios y su representante en la tierra: Atón, el dios, y Akenatón, el faraón.

c) Reconoce el autor que en Egipto las ideas estaban en el aire, aun antes de la revolución armaniana. Se mantuvieron por largo tiempo, así «*cuando la religión hebraica sintió la necesidad de un vehículo, encontró en una literatura extranjera* (la egipcia) *los medios de expresión y las ideas correspondientes a sus exigencias*», p. 127. Esto es precisamente lo que interesa al historiador de las ideas y con lo cual todo el mundo está de acuerdo.

[98] En el siglo IV empiezan las guerras de religión, por lo menos en el mundo mediterráneo y en Occidente. Fueron más calamitosas que las anteriores. Poseía el politeísmo una tolerancia que no ha tenido el monoteísmo. No tenía inconveniente en admitir en su panteón dioses extranjeros. Se tra-

taba, es verdad, de una tolerancia dictada por el miedo. Convenía no irritar a los dioses extraños; podían convertirse en poderosos adversarios. Mas, en la vida práctica era más cómoda esta concepción, a la postre más humana que el dogmatismo cristiano y sus persecuciones. Muchos siglos tuvieron que transcurrir, por lo menos en Occidente, para que el espiritualismo eliminara de sus adheridos innumerables prejuicios.

[99] Lassère, Pierre: *La jeunesse d'Ernest Renan*, t. I. *Le drame de la métaphysique chrétienne*, pp. 229 y 237.

[100] En estos grandes esquemas históricos se translucen excepciones; lo mismo que en las leyes biológicas que son el resultado del cálculo de una enorme cantidad de fenómenos similares. Estos casos particulares no perjudican al panorama y generalmente tienen sus causas particulares. Así, afganos e iranianos son indoeuropeos y han sido convertidos al Islam. Ocurrió lo mismo con numerosos españoles en la Edad Media. Habían sido estas regiones en un momento de la historia zonas de metamorfismo.

[101] Runciman, Steven: *Le manichéisme médiéval*, Payot, París, p. 2.

[102] Conocemos en la antigüedad una institución algo similar, la de las Vestales en Roma. Hacían voto de castidad, pero no estaban enclaustradas, su actividad religiosa se acababa a los treinta años; luego podían casarse.

[103] Olagüe, Ignacio: *La decadencia española*, t. II, p. 95.

[104] Sobre este tema ver: G. H. Bousquet: *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*.

[105] Se han esforzado algunos autores en resolver la dificultad poniendo la frase en pasiva: *que no hubiera tenido más que una sola mujer...*, mas a propósito de los diáconos, menos comprometedores, suelen poner la frase en presente. Muchos son los autores que han traducido las dos frases en presente: así uno de los más antiguos traductores del *Nuevo Testamento*, Juan Pérez de Pineda cuya edición data de 1556. Para hacer decir a San Pablo que no podían los obispos estar casados, como se ha intentado, había que caer en el absurdo de que un viudo que se había vuelto a casar no era idóneo para el cargo. O bien reconocer que el que había sido polígamo no debía recibir la investidura. La gran mayoría no se había percatado del verdadero pensamiento del Apóstol: su oposición a la poligamia que era la ley. No se atreve a tomar una postura determinada contra la tradición del derecho familiar judío para sin duda no envenenar más sus relaciones con los ortodoxos de Jerusalén.

[106] Ver el texto y el estudio de la cuestión más adelante.

[107] A. Crampon: *La Sainte Bible*, 1904, p. 289. Sobre el descubrimiento de esta interpolación y las discusiones consiguientes, ver: Bataillon: *Erasme et l'Espagne*.

[108] Ictus. *Naissance des lettres chrétiennes*, t. I. Textos presentados por Adalbert Hamman, O.F.M., p. 44. Han empleado los autores cristianos varios ejemplos poéticos para explicar el misterio de la Santa Trinidad. Esta es la metáfora empleada por Honoratus Antoninus, africano, obispo de Constantina, en una carta dirigida al español Arcadio, cuando la persecución de Genseric en Berbería: «*Cuando uno tañe la citara, tres cosas concurren a formar el sonido: el arte, la mano y la cuerda. El arte dicta, la mano tañe y la cuerda suena, y con ser tres cosas que concurren en un mismo efecto, la cuerda sola es la que da el sonido. Así el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo cooperaron en la Encarnación; pero sólo encarnó el Hijo*». Apud Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, p. 156.

[109] Justino: *Primera Apología*, § 5 y 12.

[110] Renan: *Ibid.*, t. VIII: *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, p. 632.

[111] Para las relaciones entre el Corán y la literatura hebraica ver la obra de Hanna Zacharías: *De Moïse à Mahomet.* Pretende demostrar el autor el origen judío de Mahoma, lo que resulta imposible por la falta de una probante documentación. La erudición demostrada es importante.

[112] Siegfried, André: *Les voies d'Israël*, Hachette, París, 1958, p. 93.

CAPITULO SEPTIMO

[113] Podríanse espigar múltiples testimonios de un hecho por demás anormal en Occidente. Sólo daremos un ejemplo: No ha habido culto cristiano hasta 1505 en el valle de Ricote, uno de los lugares más ricos de la provincia de Murcia. Sin embargo, pertenecía este valle a la Orden de Santiago que lo explotaba; mas, hasta dicha fecha, rarísimos eran los cristianos que podían en él ser admitidos. Jean Sermet: *Espagne du sud*, Arthaud, París, p. 80.

[114] Ha equivocado este velo de color rosa a la mayor parte de los autores del siglo pasado, de los cuales sólo conocemos al historiador alemán Félix Dahn, capaz, según se nos alcanza, de enfocar estas cuestiones de modo más independiente (ver nota 23). Este maleficio ha equivocado asimismo a los eruditos contemporáneos, como Aloysius Ziegler, quien en un concienzudo estudio acerca de las relaciones que existieron entre el Estado y la Iglesia, no ha comprendido que enfocaba la cuestión desde el solo punto de referencia ortodoxo. Se le escapaba así de entre los dedos el verdadero problema que abarcaba el conjunto de la sociedad hispánica. Atrapado, no se atrevía o no podía afrontar los temas escabrosos, como la suerte de las actas del XVIII y último Concilio de Toledo, el papel desempeñado por los obispos como Opas, Sisenando y otros en la guerra civil del siglo VIII y sobre todo la terrible realidad que nos descubre la lectura de las actas de los concilios. Ziegler, Aloysius: *Church and state in visigotic Spain.* The catholic university of America, Washington, 1930.

[115] Ver más adelante el capítulo XI, § II, titulado: *El segundo tiempo de la crisis revolucionaria.*

[116] Renan, Ernest: *Averroes et l'averroïsme.* Ver también los estudios de Asín Palacios sobre Algazel y sobre todo: *El Islam cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931 (Dante: *Infierno*, XXVIII). Olagüe: *Decadencia*, página 188 del tomo II.

[117] Hasta las actas del Concilio de Elvira, es decir, hasta el principio del siglo IV, no se posee ningún documento fidedigno hispano sobre el cristianismo en España. Esto no ha impedido a ciertos historiadores que se preciaban de serios convertir en realidad histórica leyendas inverosímiles inventadas de golpe y porrazo varios siglos después de los acontecimientos mencionados. Así, por ejemplo, la de los siete compañeros de San Pablo. Los había consagrado el Apóstol en el curso de su estancia en la península. Convertidos en obispos, habían proseguido su evangelización después de su vuelta a Roma. En realidad, nadie puede afirmar si ha llevado a cabo este viaje que había previsto en su *Epístola a los Romanos* (15-24 y 28). Esto no impide a algunos autores eclesiásticos de nuestros tiempos elucubrar una gran erudición para demostrar la veracidad de estas leyendas, aunque manifiestan poseer un juicio crítico menor que el de los antiguos. Se distinguen en estos alardes aquellos que se han empeñado en demostrar la venida de Santiago a España, o, segunda versión, su enterramiento en Compostela. En el siglo XIII,

el arzobispo de Toledo e historiador eminente Jiménez de Rada se había ya dado cuenta del carácter mítico de la fábula. Escribía de la leyenda gallega «*que era un cuento para monjitas y viudas devotas*» (*Libro de los privilegios de la Iglesia de Toledo* y las actas del IV Concilio de Letrán, 1215). Estas últimas han sido publicadas por el padre Fita en *Razón y Fe* (1902, t. II, pp. 35-45 y 178-195). Se puede leer el planteamiento de la cuestión en la obra del padre García Villada, en la que describe las tesis en oposición, sin exponer con una prudencia que estimamos exagerada en demasía su propio criterio. (García Villada: *Historia eclesiástica de España*, Fernando Fe, Madrid, 1929.) Ver más adelante las conclusiones de Monseñor Duchesnes sobre el tema: nota 206.

[118] «*La romanización de España se ha hecho desde las ciudades del Sur; y los habitantes cultos de las aglomeraciones han tenido la costumbre de ser, en lo que concierne al idioma, más conservadores que los aldeanos. Sabemos también que existían en la provincia Tarraconense, la más grande de la Península Ibérica, nada menos que doscientos noventa y tres municipios independientes políticamente, mientras que sólo poseían las tres provincias reunidas de las Galias sesenta y cuatro. Por esta razón ha debido de existir en el territorio español un modo de colonización y de romanización ciudadano y burocrático, mientras que en Francia era aldeano y rústico.*»

Karl Vossler: *Algunos caracteres de la cultura española* (traducido del alemán), Espasa Calpe, p. 66. Sobre el mismo tema ver: Ignacio Olagüe: *La decadencia española*, t. II, pp. 147 y ss.

[119] Existía en Oriente una cultura sin parangón con la de Occidente: En el Imperio Bizantino se habló el griego hasta el siglo XV y en algunos lugares hasta hoy día. No se modificó el idioma por el impacto de las clases rurales que lo conservaron puro, ni por la desafección de las ciudadanas y cultas, como en Roma en el siglo V que menospreciaban el latín y hablaban griego, mientras que en Occidente el latín corrompido se convirtió en romances varios.

[120] Bonilla y San Martín, Adolfo: *Historia de la filosofía española*, Victoriano Suárez, 1908, t. I, p. 206.

[121] Ver sobre este episodio el apéndice de la obra de Thompson: *Los godos en España*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

[122] Ha degenerado más rápidamente la cultura romana en Italia que en la Península Ibérica. Varios factores son de ello responsables: Había desplazado el griego al latín en las clases cultas, las religiones asiáticas dominaban las populares, los germanos habían trastornado las antiguas tradiciones, y había debilitado los marcos generales de la sociedad una crisis económica aguda. Por otra parte, cuanto más irracionales eran las ideas religiosas más difícil les era vencer la oposición de la gente culta adiestrada en humanidades.

[123] «*Franz Cumont ha muy bien demostrado que si desde el siglo* II *—desde Cómodo— se han mostrado más y más indulgentes los emperadores romanos y luego han favorecido la propaganda de diversas religiones orientales, era porque les ayudaban éstas en la concepción de su poder. Más o menos eran todas, pero de modo excepcional la de Mitra... genio solar, claro está, pero combatiente por la salvación de los hombres. La concentración de funciones propicias a los hombres en el papel imperial, la representación de este papel como un poder cósmico, en mucho han contribuido a acostumbrar a las poblaciones del mundo romano a una visión monoteísta del universo monárquico del orbis romanus.* Jean Gagé: *Psychologie du culte imperial romain.* «Diogène», n.° 34, p. 63.

[124] Maurice Boëns: *Les résurgences pré-indoeuropéennes dans le culte des morts de l'Occident médiéval*, «Diogène», n.° 30. Nota del autor acerca del Abate Valerio: Migne, P. L. LXXXVII, pp. 439, 444, 447.

[125] XIV Concilio toledano, canon XI; III Concilio de Zaragoza, canon III.

[126] No aplicamos el concepto de cristiano tan sólo a los ortodoxos, pues con toda objetividad hay que reconocer que los heterodoxos se consideraban ellos también como los verdaderos cristianos. «*Los arrianos españoles hablaban normalmente del catolicismo como "la religión romana", mientras que el arrianismo era considerado como la "fe católica"*.» (Thompson: *Ibid*, p. 393, nota 69.) Cristianos eran todos los que se adherían a la persona de Cristo; divergían en cuanto al problema de la Trinidad.

[127] García Villada: *Historia eclesiástica de España*, t. I, p. 54.

[128] Los versos aludidos son los 73-74:

O vetustatis silentis obsoleta oblivio!
Invidentur ista nobis, fama et ipsa extinguitur:
Cartulas blasphemus olim nam satelles abstulit:
Ne tenacibus libellis erudita saecula
Ordinem, tempus, modumque passionis proditum,
Dulcibus linguis per aures posterium spargerent.

[129] *Epístola LXVII*. Edición de Hartel: *Corpus inscriptionum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, t. III, pars II.

[130] II, 32.

[131] «*Itaque dum olim almifica fidei catholicae crepundis, lucifluaque sacrae religionis inmensa claritas huyus occidus plagae sera processione tandem refulsisset, extremitas...*» Valerio del Bierzo: *Fructuosi bracarensi episcopi vita*. Edición Flórez: *España sagrada*, t. XV, p. 450. Ver también: García Villada: *La lettre de Valerius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria*. Extracto de los *Analecta bollandiana*, t. XXIX, Bruselas, 1910, p. 17.

[132] En las actas de Santa Leocadia de Toledo se puede leer la siguiente frase: *Evangelica eruditio sensim atque gradatim apostolorum in omnem terram refulsisset, sero tandem in Spaniae innotuit: eratque rara fides, et ideo magna, quia rara*. (Se ha propagado la verdad evangélica por toda la tierra poco a poco y gradualmente por los Apóstoles. Finalmente se hizo conocer en España con retraso; escasa era la fe y por esto grande, por escasa.) Ver sobre el tema H. Quentin: *Les martyrologues du Moyen Age*, París, 1908, p. 145. *Apud* García Villada: *Historia...*, t. I, p. 170.

[133] He aquí la traducción francesa del texto de la *Passio Saturnini* hecha por el canónigo Griffe, sacada de su obra: *La gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. I, pp. 102-105. A. et J. Picard ed. 1947.

Dans le temps même où, après l'incarnation du Sauveur Notre-Seigneur Jésus Christ, le soleil de justice s'étant levé dans les ténèbres, avait commencé à éclairer des rayons de la foi les pays de l'Occident; après que peu à peu et graduellement la parole de l'Evangile se fut répandue sur toute la terre et que, par un progrés lent, la prédication apostolique eut fait briller l'éclat de sa lumière jusqu'à nos régions, alors que l'on ne voyait qu'un petit nombre d'églises fondées dans quelques cités seulement par le zèle des chrétiens très peu nombreux, tandis que partout, par suite de la déplorable erreur des gentils, s'élevait des temples nombreux la fumée des sacrifices aux odeurs nauséabondes- il y a cela bien longtemps, c'était sous le consulat de Dèce et de Gratus...

Decio fue emperador de 249 a 251, es decir, que el testimonio de la *Passio Saturnini* confirma lo que se desprende de la carta de San Cipriano.

Como concordantes son todos los textos, se trata en efecto de un lugar común, que apunta la realidad de un hecho histórico reconocido por varios testigos.

[134] *Aut numquid de trivialibus rebus agimus, aut tali et tesserae inter manus nostras sunt scaenae ludibria tractamus, ut, dum homines saeculi sequimur, apostolorum dicta damnemus?* Edición de Menéndez y Pelayo, 1918. *Heterodoxos,* t. II, apéndice, p, XLI.

[135] No podían los cristianos, matronas y maridos, prestar sus trajes lujosos para actos mundanos; si lo hicieran se les negaba la comunión por tres años (LVII). No podían recibir dinero por interés (XX). No debían encender cirios en los cementerios, «*porque no se ha de molestar a los espíritus de los muertos*» (XXXIV). No debían recibir las mujeres cartas de seglares, ni escribirles (LXXXI). No debían tentar a la suerte, jugando a los dados (LXXIX).

[136] «*Por la abundancia de doncellas no se han de dar vírgenes cristianas en matrimonio a los gentiles, no sea que por su tierna edad incurran en adulterio del alma*» (XV). La misma prohibición se mantiene para el casamiento con herejes o judíos (XVI). «*Si alguno casara su hija con sacerdotes de los ídolos, decidimos no reciban la comunión ni aun en el fin de su vida*» (XVII).

[137] Huntington, Ellsword: *Mainsprings of civilization,* p. 575 y siguientes de la edición en español del Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

[138] En tiempos de los reyes arrianos no fueron perseguidos los judíos. Las leyes godas y los cánones de los concilios empiezan a tomar medidas en contra de ellos después de la conversión de Recaredo. La persecución empieza con Recesvinto y el XII Concilio de Toledo, canon VIII. Con Ervigio que según Thompson fue un juguete de los obispos y de los nobles, se llegó a extremos inimaginables: El bautismo era forzoso y obligatorio. Al cabo del año si no se hubiera bautizado el judío recibiría cien latigazos, sería desterrado y sus bienes confiscados. No se debía hacer la circuncisión: en caso de descubrirse, «*el circuncidado como el realizador serían condenados a que se les cortasen los genitales, así como a perder todas sus propiedades*». Thompson: *Ibid.,* p. 269.

[139] Se conoce la copia de una profesión de fe cristiana suscrita por los judíos de Toledo y firmada el 18 de febrero de 654. Perseguidos por la legislación de Recesvinto se veían forzados a hacerse cristianos para salvar la vida y la fortuna. ¡Qué sería con las terribles leyes de Ervigio y de Egica! Oficialmente todos los judíos se habían hecho cristianos, pero en la realidad, como los herejes en lo suyo, todos seguían erre con erre en sus creencias, aunque disimulándolas.

He aquí parte del discurso pronunciado por Recesvinto en la apertura del VIII Concilio de Toledo:

Habiendo tratado todo aquello que se refiere a los seguidores de la verdadera fe, todavía una santa preocupación por la misma fe pide algo más de vuestra asamblea, refiriéndome con esto a aquellos que se hallan fuera de la Iglesia, y que se sabe son indiferentes para nuestros dogmas, y los que aunque Cristo desee ganar por mi medio, sin embargo, nadie duda de que se trata de enemigos, al menos hasta que hayan obtenido lo que ardientemente deseo: me refiero, pues, a la vida y costumbre de los judíos, de los cuales sólo sé que por esta peste está manchada la tierra de mi mando, pues habiendo el Dios omnipotente exterminado de raíz todas las herejías de este reino, se sabe que sólo ha quedado esta vergüenza sacrílega, la cual se verá corregida por los esfuerzos de vuestra devoción, o aniquilada por la venganza de

nuestro castigo. Demuestran estas palabras que los judíos no constituían una minoría sin importancia en el reino, pues en caso contrario no hubiera Recesvinto dedicado parte de su discurso al tema, si no creyera que eran un peligro para el reinado o para la nación. Confirma este criterio la contestación de los obispos:

En la duodécima propuesta del sacratísimo príncipe, muy piadosa, que fue la final y última, se presentó a nuestra asamblea el tema de la condenación de los judíos, el cual juzgamos que debía colocarse al fin de nuestras deliberaciones; porque lamentamos que este mismo pueblo por razón de su delito, ha sido postergado por las palabras de la condenación de Dios, desde la cabeza a la cola... Y por lo tanto secundando devotísimamente la clemencia del príncipe, que desea que el Señor consolide su trono real ganando para la fe católica la multitud de los que perecen y reputando por indigno que un príncipe de fe ortodoxa gobierne a súbditos sacrílegos, y que la multitud de los fieles se contamine con la de los infieles...

[140] Olagüe, Ignacio: *La decadencia española*, t. I, pp. 210 y ss.

[141] «*Si qua femina furore zeli acensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat...*» En su edición de los concilios visigóticos traduce Gonzalo Martínez Díez *furore zeli* por «furor de la cólera». En la mentalidad de los obispos, criterio que se mantendrá abiertamente en los concilios posteriores, un esclavo es un ser inferior a un ser libre. Por otra parte, el contacto entre hembra y varón es abominable, tolerado en el matrimonio para la reproducción de la especie; se trasluce la influencia de las ideas dualistas iranianas.

[142] XXXVI: *Placuit pictoras in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur:* Ver en el capítulo decimotercero el párrafo: *El movimiento iconoclasta.*

[143] Como no poseemos copias de las actas del Concilio de Elvira anteriores al siglo VIII, época de la crisis revolucionaria con la consiguiente manipulación y falsificación de textos hechas para llevar agua al molino de cada uno de ambos contendientes, existe siempre la sospecha de una interpolación tardía. Los textos posteriores hubieran copiado a la misma fuente. Es posible, pero hipotético. Por otra parte, los cánones del Concilio de Elvira son lo bastante extravagantes para haber defendido una opinión de origen judaico que la ortodoxia posterior no ha aceptado.

[144] Se trata de las ruinas de un monumento importante que se halla cerca de Centcelles, no lejos de Tarragona. Dos salas están decoradas con mosaicos bellísimos, pero deteriorados, que se deben fechar en el siglo IV o V. A pesar de su estilo pagano manifiesto, se han reconocido alegorías cristianas. Si fuera cierto, se trataría del testimonio paleo-cristiano más antiguo encontrado en la península.

[145] Según Novaciano, anti-papa y heresiarca, aparecido en la vida pública hacia 251, no posee la Iglesia título alguno, ni autoridad para perdonar los pecados. Según Montano (siglo II) el Paracleto, es decir, el Espíritu Santo interviene constantemente en la vida de los hombres y así la absolución de ciertos pecados le son reservados.

[146] García Villada en su *Historia eclesiástica de España* ha estudiado el problema teológico que plantean las actas del Concilio de Elvira.

[147] Según la opinión generalmente admitida por los historiadores los súbditos cristianos de Constantino el Grande eran poco más o menos el 10 % de la población. Gibbon aumenta la cifra hasta el 20 %. *(Decline and Fall of the Roman Empire.)*

[148] Thompson: *Ibid.* Ver en particular el párrafo intitulado: *Política religiosa de Leovigildo*, pp. 94 y ss.

[149] Gregorio de Tours: *Historia de los francos*, IV, 18.

[150] Thompson: *Ibid.*, p. 84.

[151] Las actas del III Concilio de Toledo no mencionan al hermano del Rey. San Isidoro ni tan siquiera recuerda su muerte. El autor de las *Vidas de los santos padres mártires de Mérida* casi nada dice acerca de él. De modo que ha podido escribir Thompson: *Los cronistas españoles católicos hablan desfavorablemente de Hermenegildo. No hablan de él como el campeón de la Iglesia Católica contra el tirano arriano... Ni siquiera insinúan su conversión al catolicismo. Si tuviéramos que fiarnos exclusivamente de las fuentes católicas, nunca hubiéramos sabido que era Hermenegildo católico cuando luchó contra su padre y murió. Ibid.*, p. 92.

[152] En Tarragona (516), en Gerona (517), en Barcelona (540), en Valencia (549) y en los dos muy importantes celebrados en Braga (549 y 572).

[153] Comparar esta estricta mención de Amalarico con los ditirambos que dedican los obispos a los reyes, cuando interviene la política.

[154] Thompson: *Ibid.* Ver el párrafo: *Obispos godos y romanos*, p. 328.

[155] El canon X del VIII Concilio de Toledo establece o confirma un verdadero pacto constantiniano: *De ahora en adelante, pues, de tal modo serán designados los reyes para ocupar el trono regio, que sea en la ciudad real, sea en el lugar donde el rey haya muerto, será elegido con el voto de los obispos y de lo más noble de palacio, y no fuera, por la conspiración de pocos, o por el tumulto sedicioso de los pueblos rústicos. Serán seguidores de la fe católica, defendiéndola de esta amenazadora infidelidad de los judíos y de las ofensas de todas las herejías...* Para congraciarse con Recesvinto, lo que no consiguieron, establecieron los obispos que a todo noble, laico o eclesiástico, que hablara mal del monarca, se le confiscaría la mitad de sus bienes. El rey, por su parte, para congraciarse con ellos empezó la terrible persecución en contra de los judíos. Es curioso notar que Ervigio al seguir la legislación de su predecesor y aumentarla con cruentos castigos, pone en el mismo saco a los herejes y a los judíos: canon IX del XII Concilio toledano: *Ley de renovación de las leyes anteriores que han sido promulgadas contra las transgresiones de los judíos y de la nueva confirmación de las mismas. Idem: de los blasfemadores de la Santa Trinidad.*

[156] El canon LXVII del IV Concilio toledano establece que si un obispo manumitiera a los esclavos de la Iglesia sin compensarla con su peculio personal será el acto ilegítimo: *A los tales libertos el obispo sucesor les hará volver a la propiedad de la Iglesia, por encima de cualquier oposición, porque no les libertó la equidad, sino la injusticia.*

[157] Thompson: *Ibid.*, p. 341. En estas condiciones era corriente la simonía en la Iglesia visigótica. Tuvieron los obispos que legislar sobre la materia muchas veces: II Concilio de Braga, cánones III y IV; VI Concilio de Toledo, canon IV; VIII Concilio de Toledo, canon III; XI Concilio de Toledo, canon IX; III Concilio de Braga, canon VII. Los casos de simonía en la Edad Media han sido frecuentes. Damos algunos datos como ejemplo: Villanueva: *Viaje literario a las iglesias de España*, 10 vol., Madrid-Valencia, 1803-21, t. X, p. 285. Próspero Bofarull: *Los condes de Barcelona vindicados*, Barcelona, 1836, t. I, p. 252 y t. II, pp. 41, 171, 176.

[158] Thompson: *Ibid.*, p. 342.

[159] Pijper, F.: *Christian church and slavery in the Middle Age*. «American Historical Rewiew», XIV (1909), pp. 675-695. *Apud* Ziegler.

[160] Ziegler: *Ibid.*, p. 183: *To say, as Pijper does,* escribe este erudito, *that the wisigothic Church created slavery where it did not exist is not entirely wrong, but it is utterly misleading.*

[161] Son vendidos o vendidas los agoreros y las brujas *et pretia ipsorum pauperibus erogentur,* y su precio repartido entre los pobres, según el canon XIV del Concilio de Narbona. Lo mismo y su precio repartido entre los pobres, las mujeres que habitan con los clérigos: canon III del I Concilio de Sevilla. Confirma esta disposición el canon XLIII del IV Concilio toledano: *Algunos clérigos sin estar casados legítimamente, buscan las uniones que les están prohibidas, con mujeres extrañas o con sus siervas, y por lo tanto si alguna de éstas está unida a algún clérigo, será separada y vendida por el obispo, mientras que aquellos que se mancharon con su liviandad, harán penitencia durante algún tiempo.* En este caso no se reparte el importe del precio entre los pobres; sin duda lo embolsaría el obispo. Notar la diferencia de trato entre las penas impuestas al clérigo y a la mujer. *Item:* canon V del VIII Concilio de Toledo. Según el canon XV del Concilio de Mérida tiene el obispo *que poner un límite a su ira, si por cualquier culpa se atreve a arrancar o cortar a alguno de la familia de la Iglesia algunos de los miembros del cuerpo.* Tendrá que acudir al juez de la ciudad.

Y aquel que cometió algunos de los delitos que las leyes condenan gravemente, será donado por el obispo a sus fieles servidores, o, si le pluguiere al obispo, tenga facultad para venderlo. El canon X del IX Concilio de Toledo la emprende con la prole nacida engendrada *por los obispos o clérigos inferiores: Habiéndose promulgado muchos decretos de los Padres, acerca de la continencia del orden clerical, y no habiéndose conseguido en modo alguno corregir las costumbres de los mismos, los hechos culpables han llegado hasta tal punto, al parecer de los que deben juzgarlos, que no solamente se decreta un castigo contra los mismos autores de los crímenes, sino también contra la descendencia de los culpables. Por lo tanto, cualquiera de los constituidos en honor, desde obispo hasta subdiácono, que de ahora en adelante engendrare hijos de una relación detestable con mujer, sierva o libre, será condenado con las penas canónicas. Y la prole nacida de semejante profanación, no solamente no recibirá jamás la herencia de sus padres, sino que permanecerá siempre sierva de aquella iglesia de cuyo obispo o clérigo inferior han nacido ignominiosamente.*

[162] Canon II del III Concilio de Zaragoza.

[163] Canon VI del XVI Concilio de Toledo.

[164] Thompson: *Ibid.*, p. 8

CAPITULO OCTAVO

[165] Así se expresaron los obispos del primer concilio toledano en su sentencia sacada de las actas: *Aunque hemos deliberado largo tiempo nosotros acerca de la verdad, después del Concilio de Zaragoza en que se había dictado sentencia en contra de ciertos miembros suyos...* Como en la sentencia toledana se condena a varios obispos y presbíteros por priscilianistas, muchos autores creyeron que el heresiarca en la zaragozana había sido condenado. Mas, si se leen los cánones del Concilio de Zaragoza, se puede apreciar que las condenas se refieren a acciones que con amplio criterio se podrían atribuir a influencia gnóstica, así los que ayunan en domingo o que *se esconden en*

lo más apartado de su casa o de los montes... por persuasión de otros o por superstición, para estar ausentes de la Iglesia en tiempos de Cuaresma (canon II).

[166] Ya se había dado cuenta el padre Flórez de estos deseos de introducir novedades que traducen los cánones del primer concilio, y asimismo del undécimo. Se cambió el ritual y el orden en los oficios del breviario y de la misa. Se pregunta ¿por qué? Confiesa que es un punto oscuro; pero atribuye este afán de novedades a la introducción de ritos extranjeros, no a la presión de movimientos heréticos en la sociedad hispana. *España Sagrada*, t. III, p. 250.

[167] Doresse, Jean: *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon., 1958, p. 369: *Los tratados priscilianistas de Wurzburgo contienen alusiones a los mitos conocidos por nuestros gnósticos.*

[168] Reminiscencias de la gnosis en los siglos posteriores son constantes en la literatura cristiana y arábigo-andaluza en España. Daremos algunos ejemplos en el párrafo siguiente.

[169] Los documentos más importantes que conocemos son los siguientes:

a) Un candelabro con siete brazos, encontrado en Herramelluri, provincia de Logroño, la antigua Libia de los Berones, ciudad desaparecida que estaba situada en las terrazas del Ebro superior y en la que se ha descubierto una Venus romana del siglo I o II, una de las obras más importantes que tenemos de la antigüedad. Según el padre Fita que la ha estudiado posee un carácter astrológico. (Fita: «Boletín de la Real Academia de la Historia», t. XLIV, pp. 277-283.)

b) Se ha recogido en Berrueco, provincia de Salamanca, a fines del siglo pasado, un bronce que tiene la forma de una fíbula y cuyo estilo y efigie representada podrían ser gnósticos. Así por lo menos lo ha entendido el padre Fita. (Riaño y Fita: «Boletín de la Real Academia de la Historia», t. 34, p. 124, y t. 63, pp. 361-363.)

c) Varios anillos encontrados en Galicia, en Ginzo de Limia. Llevan una inscripción hecha en letras griegas ininteligibles. Las ha interpretado Fita como una invocación a la Luz. (Hübner: *Corpus inscriptionum latinorum supplementum*, t. II, n.º 6.259. Fita: «Boletín de la Real Academia de la Historia», t. 58, pp. 404-407.)

d) En Astorga ha sido hallado otro anillo con una similar inscripción. Fita: *El anillo gnóstico de Astorga.* «Boletín de la Real Academia de la Historia», t. 42, pp. 144-153. Marcelo Macías: *Epigrafía romana de la ciudad de Astorga*, Orense, 1903, p. 113.

También ha sido otro excavado en trabajos realizados en Tarragona. (Fita: «Boletín de la Real Academia de la Historia», t. 43, p. 455.)

e) Una piedra esculpida descubierta en 1876 en Quintanilla de Somoza, cerca de Astorga, que se conserva en el Museo de San Marcos de León. Entre otras cosas aparece la palma de una mano derecha, con los dedos abiertos. Encima una inscripción griega incompleta: *Eis Zeus Cerapic Iao.* Unos (son) *Júpiter, Serapis* y *Iao*, la que se asemeja a similares encontradas en Egipto. (Hübner: *Ibid.*, II, n.º 5.665. Macías: *Ibid.*, p. 41 y Fita: *Ibid.*, t. X, p. 242.)

Existe otra mano, con los dedos abiertos, en el pueblo de Carcedo de Burgos, vecino del Monasterio de San Pedro de Cardeña. Se trata de una piedra tallada en forma cuadrangular, aprovechada como material de reempleo para la fachada de una casa situada en la plaza de la escuela. El símbolo está encuadrado en una cenefa sencilla. A causa de la altura, no se aprecia si lleva también alguna inscripción.

[170] Ha sido recordada a la atención de los especialistas por Monteverde, en 1927. Subraya sobre todo su valor artístico. Era la ermita conocida de antaño. La menciona el padre Flórez en su *España sagrada* (t. II, p. 311) por sus inscripciones romanas. Ceán Bermúdez la cita en el *Sumario de las inscripciones que hay en España*, Madrid, 1832, y Hübner en su *Corpus* de inscripciones latinas y en su suplemento. (II n.º 2.885 y n.º 387.)

[171] L. H. Grondijs: *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1952 (17 de octubre), pp. 490-497.

[172] Hauttman, Max: *Arte de la Alta Edad Media*, en *Historia del Arte*, Editorial Labor, t. VI, página 2 (1934).

[173] Daremos dos ejemplos: El de la arqueta de Pamplona que está adornada con palomas (ver apéndice IV). En el orden literario tan sólo citaremos *El collar de la paloma* de Ibn Hazm de Córdoba.

[174] Ver más adelante en este mismo párrafo la referencia a la Mezquita de Córdoba.

[175] Doresse, Jean: *Ibid.*, p. 190.

[176] Pinedo, Ramiro de: *Ensayo sobre el simbolismo en las construcciones eclesiásticas de la Edad Media.* Huici, Serapio: *Marfiles de San Millán de la Cogolla y Esculturas de Santo Domingo de Silos*, Calpe, 1925, Madrid.

[177] Sin salir del norte de España existen dos monumentos que pueden servir de mojones para limitar en el tiempo el empleo del tema: Del siglo II un bellísimo sarcófago romano en donde se guardan en la iglesia de San Pedro de Huesca los restos de Ramino II el Monje y del siglo XVI se repite el mismo tema en el pórtico de la catedral de Tarazona.

[178] «*Enseña el culto egipcio con múltiples razones que ha sido el toro traspuesto al sol: sea, porque en el templo de Heliópolis el toro, llamado Netón y a quien se tenía en gran veneración, estaba consagrado al sol; sea, porque en la ciudad de Menfis estaba identificado con el sol el buey Apis; sea, porque en la ciudad de Hermunte se rendía culto al toro, llamado Pacín, el cual estaba consagrado al sol en el magnífico templo de Apolo.*» Macrobio: *De Saturnaliae*, Lib. I, cap. 21.

[179] El padre Flórez en su obra de numismática: *Medallas de las colonias, municipios y pueblos antiguos de España...* (Antonio Marín, Madrid, 1757-73), ya había descrito monedas anteriores, ibéricas u autónomas, en las cuales la efigie de los personajes estaba aureolada. Delgado, en su obra: *Nuevo método de clasificación de las medallas antiguas*, Sevilla, 1871, de Malacca representa caras aureoladas. También en su *España sagrada* había reproducido el padre Flórez una moneda con una figura probablemente imperial, vista de cara, la que estaba adornada con rayos solares. Nota que estas imágenes y sus monedas eran frecuentes en Andalucía (t. XII, p. 62).

[180] Flórez: *Ibid*, t. X, p. 44. En su obra de numismática mencionada en la nota anterior, representa también otras y similares monedas ibéricas. Láminas XXXV y XLIV del segundo tomo. Delgado, *ibid.*, también representa un toro y una estrella de ocho puntas, perteneciente a la ciudad de Asido, tomo I. Texto: p. 34, t. II, lámina V.

[181] Macrobio: *Ibid.* Lib. I, cap. 19: «*Aquí, en Cádiz es Marte y no el toro el que es llamado Netón*». Ver *ut supra.* Nota 178.

[182] Doresse, Jean: *Ibid.*, p. 2.

[183] Doresse, Jean: *Ibid.*, pp. 115-117.

[184] Por ejemplo, la trasmutación de la figura salvadora de la Madre de Cristo. Doresse: *Ibid.*, p. 332.

[185] Según K. A. Nilakanta Sastri, en los *Upanischades* es la luna la morada

de los espíritus, como en la concepción de Pitágoras. *Sur les contacts entre l'Inde et l'Occident dans l'Antiquité.* «Diogène», 1959, n.º 28, p. 57.

[186] Doresse, Jean: *Ibid.*, p. 117.

[187] Meyerovitch, Eva: *Les monuments gnostiques du Haut Egipte.* «Diogène», n.º 25, 1959.

[188] Pablo de Mérida: *Vitae patrum emeritensium.* Flórez: *España sagrada,* tomo XIII, apéndice, p. 329.

[189] *Evangelio* de San Juan: 1,1. *Epístola* de San Juan: 1,5. Doresse: *Ibid.*, página 329.

[190] En razón de un movimiento paralelo, para los cristianos de la alta Edad Media es Cristo la Luz. Esto se traduce en el arte arquitectónico: En la cripta del Monasterio de Leyre, anterior al siglo x, la imagen de Cristo está simbolizada por un ventanal situado en lo más hondo del ábside, que representa su silueta, la cabeza inclinada. La luz blanquecina producida por el tamiz de una hoja de alabastro ilumina el altar mayor.

[191] Runciman, Steven: *Le manichéisme mediéval,* Payot, p. 35, París, 1949.

[192] Fue acusado Prisciliano de organizar reuniones en las que los asistentes del todo desnudos hacían oraciones en común. Numerosos autores de la época han creído que se trataba de verdaderas orgías nocturnas. ¿Estaba fundada la acusación? No lo sabemos, aunque sí nos consta la pasión y la mala fe que envolvían las discusiones teológicas cuyos autores no tenían reparo en envilecer a sus adversarios de cualquier modo. Algunos, como San Jerónimo, han podido ser sorprendidos en su buena fe por haber oído campanas. Los libros de Khenoboskión nos enseñan, entre ellos el *Evangelio* de Santo Tomás, que era frecuente esta práctica en ciertas sectas gnósticas orientales. Ver Doresse: *Ibid.*, pp. 169-171.

[193] *Primera Epístola* de San Juan, V, 7. Según el Deuteronomio (XVII, 6 y XIX, 15) se establecía un principio de derecho de acuerdo con el cual ningún litigio podía ser sentenciado sin el testimonio concordante de tres testigos. Por esta razón presenta San Juan tres testigos.

[194] Se plantea un problema muy importante. Como el texto de Prisciliano es anterior a la traducción latina de San Jerónimo, se le ocurre a uno que la lata interpretación del texto de San Juan ha podido en cierto caso servir de modelo al autor de la interpolación del siglo VIII. Mas la frase de Prisciliano es más suelta, independiente, que la posterior que trataba de demostrar la antigüedad de la tradición trinitaria. Por esto ha sido finalmente truncada. Se reduce pues la cuestión a los términos siguientes:

o bien los gnósticos y otros heréticos han interpolado conscientemente los textos griegos, como lo hicieron los ortodoxos con el *comma johanneum* en la traducción de la Vulgata,

o bien existían en España, que mantenía con Oriente relaciones más frecuentes que otras partes de Occidente, textos diferentes de los que nos han alcanzado. Han podido producirse los dos hechos. Sin embargo es imposible demostrarlo de modo positivo, pues no poseemos lecturas o copias anteriores al siglo v.

[195] Sabelio en el siglo III negaba la posibilidad de distinguir las tres personas de la Trinidad.

[196] Menéndez y Pelayo: *Opúsculos de Prisciliano.* «Revista de Archivos y Bibliotecas», 1899, incluidos por Bonilla y San Martín en su edición de los *Heterodoxos.* Padre Villada: *Historia...*, t. II, p. 110: «*Salvo este error* (la

aceptación por parte de Prisciliano de los libros apócrifos y el don de profecía en los modernos), *no hay nada en su doctrina que no pudiese aprobar el católico más escrupuloso*».

[197] E. Ch. Babut: *Priscilien et le priscilianisme*, París, 1909. Bibliothèque des Hautes Etudes, fascículo 161.

[198] He aquí la frase entera: *Illis enim, sicut ab infelicibus dicitur, masculofemina putetur deus. Nobis autem, et in mascula et in femina dei spiritus est, sicut scriptum est. Fecit deus homines ad imaginem et similitudinem suam: masculam et feminam.* «Por éstos, en efecto, como lo afirman pobres gentes, es concebido Dios masculino y femenino. Mas, para nosotros, el espíritu de Dios se encuentra en el varón y en la hembra, como está escrito: Dios hizo el hombre a su imagen y parecido: masculino y femenino.» Traduce San Jerónimo el texto del Génesis con las palabras siguientes: *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum: masculum et femina creavit eos.* Génesis, 27.

[199] Se puede apreciar esta independencia, fruto de una gran plasticidad de la inteligencia, limitada claro está por las circunstancias propias de cada época, en toda la literatura española desde Prisciliano hasta Unamuno; en la que un eslabón de este proceso lo constituye, como ya lo había advertido Renan, la ohra de los filósofos y teólogos de la neoescolástica española: *L'avenir de la science*, § XVI.

[200] El primer concilio de Braga atribuye a Prisciliano todas las herejías que habían aparecido desde los primeros días del cristianismo, vinieran o no a cuento. Sus compañeros en el anatema son: Sabelio, que había levantado la handera antitrinitaria, Paulo de Samosato, Fotino, Cerdón, Marción, los maniqueos, los paganos, los astrólogos, los gnósticos dualistas, los vegetarianos y los polígamos.

[201] Por lo visto hubo algún alboroto en la asamblea y la costumbre se mantuvo en los siguientes concilios al extremo de que el XI Concilio de Toledo condena en su primer canon «*a aquellos que se burlan o hacen ruido en él*». La sentencia mencionada viene en las actas después de los cánones y la profesión de fe de los obispos.

[202] Prisciliano: *Liber de fide et de apochryphis.* Se puede leer el texto entero en los *Heterodoxos*, edición de Bonilla: Apéndice XLIII. En un preámbulo a este apéndice se puede apreciar la rectificación de Menéndez y Pelayo acerca de su primer juicio sobre Prisciliano. (Ver nota 210.)

He aquí el párrafo que interesa: 162.

Inde denique heresis, dum singuli ingenio suo potius quam deo serviunt et non sequi symbolum, sed de symbolum disputare disponunt, cum, si fidem nossent, extra symbolum nil teneret. Symbolum enim signatura rei veras est et designare symbolum est disputare de symbolo malle quam credere; symbolum opus domini est in nomine patris et filii et spiritus sancti, fides unius dei, ex quo Christus deus dei filius salvator natus in carne passus resurrexit propter hominis amorem; qui apostolis suis symbolum tradens, quod fuit est et futurum erat, in se et in symbolo suo monstrans nomen patris filium itemque fili patrem, ne Binionitarum error valeret, edocuit.

«Por lo tanto y para terminar, al servir cada uno más bien a sus propias inclinaciones que a Dios, no siguen los herejes al símbolo, sino que se aprestan para disputar sobre el símbolo, puesto que si conocieran la fe, no mantendrían nada ajeno al símbolo. El símbolo, en efecto, es señal de una cosa verdadera y señalar el símbolo es preferir disputar acerca del símbolo mejor que creer en él. El símbolo es obra de Dios en el nombre del Padre, del

Hijo y del Espíritu Santo, la fe en un Dios único, del cual, el Cristo Dios, hijo de Dios, salvador nacido en la carne, sufrió pasión y resucitó por amor al hombre. Habiendo transmitido a sus apóstoles el símbolo, les enseñó lo que fue, lo que es y lo que había de ser, mostrándoles en sí mismo y en su símbolo el nombre del Padre, el Hijo e igualmente el Padre del Hijo, para que no prevaleciera el error de los binionitas.»

[203] Por las condenas de los concilios posteriores, en particular el primer bracarense, sabemos que adquiere la secta priscilianista un culto formal que acaso hubiera desaprobado el Fundador.

[204] Canon XLI del IV Concilio de Toledo, celebrado en 633: Se prohíbe la tonsura que usan los herejes de Galicia, es decir, los priscilianistas, «*por lo cual conviene que a fin de acabar con el escándalo en la Iglesia se omita esta señal vergonzosa*». En la carta que escribió San Braulio a Fructuoso, escrita según Lynch y Madoz en 651, hace referencia el obispo de Zaragoza a la existencia de los priscilianistas. Prohíbe el canon I del III Concilio bracarense, celebrado en 675, la comunión con uvas en lugar de vino, que debía de pertenecer a la tradición gnóstica o priscilianista. «*... Pues hemos oído que algunos, enredados por la misma soberbia cismática y en contra de lo establecido por Dios y en las instituciones apostólicas, presentan en los divinos sacrificios leche en lugar de vino; y otros también no ofrecen en el Sacramento del Cáliz del Señor vino exprimido, sino que dan comunión al pueblo con ofrendas de uvas...*»

[205] Ver sobre este asunto y la obra en general de Prisciliano: Ramos y Loscertales: *Prisciliano. Gesta rerum.* Acta salmanticiensia, t. V, n.° V, Salamanca, p. 56.

[206] L. Duchesne, el historiador del cristianismo, de gran autoridad en los medios eclesiásticos romanos, ha publicado un trabajo importante a principios del siglo en el que refuta la tradición de Santiago en España y su enterramiento en Compostela. En sus conclusiones se puede leer lo siguiente: «*De todo lo que he expuesto, resulta que anteriormente a los finales del siglo VIII, no hay trazas en España de una preocupación especial por el apóstol Santiago y que esta preocupación ha sido tan nula en Galicia como en otras partes... De todo lo que se cuenta sobre la predicación de Santiago en España, de la translación de sus restos y del descubrimiento de su tumba, queda un solo hecho: el del culto gallego. Empieza en el primer tercio del siglo IX y se refiere a una tumba de los tiempos romanos que se ha creído ser la de Santiago.*» L. Duchesne: *Saint Jacques en Galice.* Annales du Midi, 1901-1902.

[207] Al llegar a España forman los suevos un reino en Galicia, conservando su idolatría primitiva. Según la mayoría de los autores se hicieron arrianos cuando su rey Remismundo abrazó esta religión, en 464. En su *Crónica* dice San Isidoro que fueron convertidos por un emisario de Teodorico, llamado Ajax.

[208] En 580, envía Leovigildo a Mérida uno de sus obispos arrianos, llamado Sunna, para que tratara de convertir a su casa a Mausona, el obispo trinitario de la ciudad, una de las más importantes del tiempo. Hubo una discusión pública entre los dos teólogos. Un testigo ocular de esta controversia que era trinitario, Pablo de Mérida, describe en estos términos al obispo herético: «*Hombre funesto, de expresión lúgubre, el gesto horrible, el espíritu perverso, depravadas las costumbres, el verbo mentiroso, obscenas las palabras, ampuloso en sus expresiones, vacío por dentro, vanidoso por fuera, hueco en su fuero interno, hinchado en el exterior, faltándole toda clase de virtudes, deforme en los dos casos, indigno en las dos ocasiones, rico en maldades,*

culpable de todos los delitos, merece por lo menos una muerte eterna...» En *Vitae patrum emeritensium.* Flórez: *España sagrada,* t. XIII, p. 335.

[209] Citamos por el padre Flórez: *Riccaredus rex gothorum, divino amplectens christianam religionem amore, prius secretius baptizatur; post haec omnes gothos, qui tum Arianam sectam tenebant, Toletum adunare proecepit, et omnes libros Arianos proecepit sibi praesentari, quos in una domo conlocans incendio concremari jussit.* Flórez: *España sagrada,* t. V, p. 212.

«Recaredo, rey de los godos, acogiéndose por amor divino a la religión católica fue en un principio bautizado en secreto; luego ordenó a todos los godos que pertenecían a la secta arriana reunirse en Toledo y que se le presentaran todos los libros arrianos, los cuales amontonados en una casa ordenó que le prendieran fuego.»

[210] Menéndez y Pelayo: *Opúsculos de Prisciliano.* «Revista de archivos», 1899. *Heterodoxos* (edición de Bonilla), t. II, p. 326. Quiso el gran historiador rehacer por entero su obra de juventud: *La historia de los heterodoxos españoles,* escrita en un estilo que el mismo autor más tarde repudió. Sólo pudo redactar el primer tomo, habiendo muerto en la madurez de su vida.

[211] Buscan los semiarrianos un medio de conciliación con una fórmula condensada en la palabra griega: omoiousia, según la cual la naturaleza de Cristo es similar a la del Padre y no idéntica: omousia.

[212] Flórez: *España sagrada,* t. III, p. 244. Ver también la carta del papa Vigilio a Profuturo, obispo de Braga, fechada en 528. Se encuentra en la *Colección de concilios* de Catalani, tomo III. Ver la exposición del tema en Thompson: *Ibid.,* pp. 101 y ss.

[213] Crónica de Biclara: II, 216. Como los arrianos se consideraban ellos los auténticos católicos, no se deben emplear en estas descripciones de luchas teológicas términos que pueden ser anfibológicos. Creemos más objetivo recurrir a una terminología inequívoca para distinguir a estos cristianos: la de trinitario y unitario. Ver nota anterior 126.

[214] Damos la traducción del texto más adelante.

[215] Levy-Provençal: *Histoire des musulmans d'Espagne,* t. I, p. 3. Obcecado por el prejuicio, no se da cuenta el autor de que si la fórmula es unitaria, no es musulmana.

[216] Ver las siguientes obras de numismática en donde estas monedas han sido descritas: Codera: *Tratado de numismática arábigo-española* (1879), Lavoix: *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale* (1888), Rada: *Catálogo de las monedas arábigas españolas que se conservan en el Museo Arqueológico,* 1892. Ver apéndice primero.

[217] Se observan en la iconografía pirenaica del siglo XI unas formas notables: Se conocen vírgenes románicas que sostienen el niño Jesús de un modo antinatural. En lugar de mantenerle en sus brazos a la altura de la cintura, lo tiene mucho más abajo como si quisieran apuntar el lugar de su nacimiento. Hemos supuesto que podría tratarse de un gesto antiarriano; lo que demostraría, si no lo supiéramos por la supervivencia de otras sectas heréticas aún más tardías, la existencia de una tradición arriana en fechas ahora insospechadas. Ignacio Olagüe: *L'hérésie dans le domaine pyrénéen. Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles Lletres de Toulouse,* 1966.

[218] Sansonis: *Apologeticus.* Liber I, cap. V. Flórez: *España sagrada,* t. XI, página 351.

[219] Este eslabón, es decir la influencia del arrianismo sobre el Islam, había sido reconocido por autores antiguos. Juan Damasceno, muerto en 749,

natural de la ciudad de Damasco, y que por consiguiente bebía en buenas fuentes, incluía la superstición de los ismaelitas en las doscientas herejías cristianas por él descritas, en su obra *De haeresibus liber*. Escribía: «*El falso profeta Mahoma, después de haberse dedicado al estudio del Antiguo y del Nuevo Testamento, mantuvo coloquios con un determinado monje arriano y creó su propia secta*». (Migne: P. G. t. 94, p. 763.)

[220] De aquí un simbolismo esotérico. Se pueden encontrar muestras del mismo en las obras de arte y en ciertos monumentos arqueológicos cristianos, rasgos por otra parte difíciles de interpretar. Se encuentran estos símbolos solares muy esquematizados en la iglesia de San Pedro de la Nave, cerca de Zamora y en otros lugares.

[221] También han empleado los gnósticos egipcios como símbolo la letra omega. Hasta existe sobre el tema un opúsculo del pseudo-Zosimo, el alquimista griego de Panópolis (siglo III), concerniente a su arte, llamado: *Sobre la letra omega*. (Ver Doresse: *Ibid.*, t. I, p. 105.) Según este autor se puede apreciar una estrella por encima de cada uno de los doce apóstoles en un sarcófago en Manosque. (Bajos Alpes, Francia. Pudiera ser el sarcófago esculpido del siglo V.) Se podrían asimilar a esta concepción gnóstica las 14 estrellas con ocho puntas que están esculpidas en una placa visigótica, situada como pieza de reempleo y de ornamentación en la entrada de la iglesia de San Feliu, en Gerona. Es similar el estilo del bajorrelieve a los de Quintanilla con la diferencia de que los ángeles no encuadran a una personalidad astrológica, sino a un cordero. Se sabe después del descubrimiento del *Evangelio* de Santo Tomás, encontrado en Khenoboskión, que el cordero ha sido un símbolo muy empleado por los gnósticos. Puede ser que los cristianos lo hayan recibido de ellos, como tantas otras cosas.

CAPITULO NOVENO

[222] El Xahid (781-869), filósofo. Seguía las teorías racionalistas de los motaziles, es decir, de los representantes en el mundo oriental del sincretismo arriano. Ver Asín Palacios: *Aben Massara y su escuela*, p. 137, Madrid, 1914.

[223] Lo mismo ocurrió en todas partes. Sabemos por los trabajos de Marçais el lento proceso de islamización en Berbería. Se había manifestado anteriormente el mismo fenómeno con el cristianismo. A veces, por la actitud triunfante de ciertas minorías daban la impresión falsa de dominar de arriba abajo la sociedad. Lo que no era exacto, al menos en las horas primeras; lo que demostraban análisis modernos más precisos. Deslumbrados por algunos textos daban la impresión los historiadores de que el cristianismo y el Islam se habían implantado en sus territorios respectivos de repente y para siempre, como por arte de encantamiento.

[224] Edición de Flórez: *España sagrada*, t. V, p. 535.

[225] Son los anatemas de Elipando de importancia extraordinaria para el historiador porque indican la situación religiosa existente en España en sus días. No iba a condenar herejías que no habían tenido repercusiones en la península.

Nos vero anathematizamus bonosum qui filium Dei sine tempore genitum adobtivum fuisse blasphemat. Anathematizamus sabellium qui ipsum esse patrem quem filium quem et spiritus sanctum et non ipsud dei erat. Anathematizamus Arium qui filium et spiritum sanctum creaturam esse existimat.

Anathematizamus maniceum qui christum solum deum et non hominem fuisse predicat. Anathematizamus antifrasium beatum carnis lascivia deditum et onagrum Eterium doctorem bustualium qui dei filium secundum humane servitutis formam adobtionem carnis ne quaquam habuisse predicant. En Menéndez y Pelayo: *Heterodoxos,* t. II, edición Bonilla San Martín. Apéndices, páginas CXLIII y CXLIV.

«Nos anatematizamos a los bonosianos que dicen con blasfemia que el Hijo de Dios engendrado fuera del tiempo fue adoptivo. Anatematizamos a los sabelianos que dicen que el Hijo, el Padre y el Espíritu Santo son una misma persona y que esto no es Dios. Anatematizamos a Arrio que piensa que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas. Anatematizamos a los maniqueos que afirman que Cristo fue únicamente Dios y no hombre. Anatematizamos al Beato antifrástico, entregado al goce de la carne, y al borrico de Eterio, doctor en funerarias, los cuales afirman que el Hijo de Dios en modo alguno tuvo la adopción de la carne según la forma de la naturaleza humana.»

[226] García Villada: *Organización y fisonomía de la Iglesia de España...* etc. Discurso leído ante la Academia de la Historia... 17 de marzo de 1935, página 29.

[227] El canon LX del Concilio de Elvira había ya condenado estas prácticas: «*Si alguien destruye los ídolos y fuere asesinado en el mismo lugar, porque en el evangelio no está escrito, ni hallamos que así se hiciere durante los tiempos apostólicos, tenemos por bien que los tales no sean contados entre los mártires*».

[228] Madoz, José: *Epistolario de Alvaro de Córdoba,* edición crítica, C.S.I.C., página 29, Madrid, 1947.

[229] Eulogio: *Memoriale sanctorum.* Lib. II, 8. En el principio de este segundo libro, señala la fecha de su obra: *Annis incarnationis ejus octingentesimo quinquagesimo, era octingentesimo quinquagesimo, consulati autem Habdarrahgman vicesimono nono.* Como ha reinado Abd al Ramán II de 822 a 852, ha sido escrito el texto en 851.

[230] El contexto de la cita es muy preciso: *Christum deum ac Dominum nostrum hominem tantum asserunt, propter illud quod de eo in Evangelio legunt:* «Afirman que Cristo es tanto más un hombre cuanto de acuerdo con su condición se lee en el Evangelio...». En verdad, la dificultad era muy grande y según opiniones autorizadas no ha sabido Esperaindeo resolverla. El nudo de la cuestión está en que las palabras *neque Filius* no se encuentran en la Vulgata, ni por lo visto en los textos griegos que tradujo San Jerónimo. Esperaindeo no lo sabe. Nos encontramos con la misma dificultad que hemos mencionado anteriormente. Como no conocemos los manuscritos griegos primitivos —los más antiguos que se conservan, el *Vaticanus* y el *Sinaiticus,* con el mayor optimismo no alcanzan ni la mitad del siglo IV— es imposible saber si se trata de una interpolación arriana o de una versión más antigua y diferente de los textos conocidos por San Jerónimo.

[231] El III Concilio de Toledo había rechazado esta proposición en su condenación del arrianismo: *Cualquiera que dijese que el Hijo de Dios no sabe lo que sabe su Padre, sea anatema* (VII). Esto demuestra que la interpolación o la supresión de aquellas palabras tan discutidas databa de las primeras discusiones acerca de la Trinidad, en que uno de los dos bandos en competición o había hecho la interpolación, o había suprimido el texto molesto.

[232] La discusión del texto de San Mateo enseña, si no lo supiéramos, que

el arrianismo se mantenía lozano y con vigor en pleno siglo IX, cuando los historiadores lo creían desaparecido con la abjuración de Recaredo.

[233] Ver apéndice primero: *La Escuela de Córdoba.*

[234] Tiene este lupanar celeste antiquísima tradición que debe enraizarse en las primitivas civilizaciones semitas. Se encuentra parte de su descripción en el Antiguo Testamento: El Edén, los ríos, el jardín maravilloso adornado con flores, pájaros y animales bellísimos, los trajes, los banquetes, los cánticos, la música. Ciertos autores, Tor Andrae en: *Mahoma su vida y su doctrina* y Gaston Wiet en su *Histoire générale des religions,* han estimado que la inspiración de Mahoma en sus descripciones del Paraíso se hallan en las visiones de San Efrén, muerto en 373. Mas aquí se manifiesta el prejuicio occidental. Para los autores cristianos el erotismo de los textos bíblicos, como el *Cantar de los Cantares,* debe interpretarse a lo divino; las suratas de Mahoma no. Son materialistas. Y esto se escribe sin que sus autores se hayan percatado de que el erotismo pertenece a un estilo propio de toda la literatura semítica desde Salomón hasta las obras poéticas de la gran época de la literatura árabe. Ahora bien, los mismos autores que se burlan del lupanar celeste por ser vil materialismo, encuentran racionales las descripciones materialistas hechas por autores cristianos para describir los tormentos del infierno. ¿En qué quedamos? Hay que descender de las altas cumbres a la realidad. Para el común de los mortales las delicias o los tormentos místicos no tienen sentido. Sabiéndolo, los autores que han escrito del más allá han empleado siempre imágenes accesibles a la mentalidad de sus lectores. Por otra parte, no se daban cuenta los comentadores cristianos de que el erotismo de las suratas les choca por su carácter pecaminoso en la sociedad cristiana, cuando no existe tal carácter en las civilizaciones no cristianas, como ocurría en Roma y en Grecia, por lo cual su erotismo será crudo y natural, pero no morboso. Por todas estas razones, hasta demostración de lo contrario nos parece que la idea del lupanar celeste era en Oriente un lugar común. Vino la imagen con otras muchas cosas a Andalucía; por esto da la impresión Esperaindeo en su texto de haber oído campanas.

[235] Los pormenores de este viaje nos son conocidos por los datos incluidos por Alvaro en su biografía de San Eulogio y por la carta que a su regreso a Córdoba escribió al obispo de Pamplona, Vilesinde. «*No le bastó con visitar los monasterios de su patria, más aún, aprovechándose de la oportunidad de que viajaban sus hermanos por Francia, desviándose de su camino, entró en el territorio de Pamplona pasando por el monasterio de San Zacarías. Con interés creciente visitó los monasterios de esta misma región consagrados a otros santos. Gozó de la amistad de muchos padres. Describió con sus nombres y sus lugares los coloquios que mantuvo con ellos en una carta que envió desde la cárcel al obispo de Pamplona. Encontró en estos sitios numerosos libros, profundos y para muchos inaccesibles. De regreso los trajo consigo.*»

Alvarus Cordubensis. *Vita vel passio beatissimi martyris Eulogii, presbytera et doctoris, qui passus est era DCCXCVII, anno incarnationis Domini DCCCLIX, sub rege Mahomad, die quinto Idus Martii.* Edición Lorenzana, tomo II.

Ha identificado Elie Lambert el monasterio de San Zacarías con el de San Pedro de Siresa, en el valle de Hecho, entre Jaca y Navarra. E. Lambert: *Le voyage de Saint Euloge dans les Pyrénées, en 848. Estudios dedicados a Menéndez y Pidal,* C.S.I.C., t. IV, p. 557, Madrid, 1953.

[236] Adelanta en tres años el padre Pérez de Urbel la fecha del viaje

(*San Eulogio de Córdoba*, Madrid, 1928). Más recientemente, el padre Madoz recoge la fecha propuesta por el padre Flórez que había sido aceptada por los historiadores. En efecto, según la carta que escribió Eulogio a Vilesinde, en donde se cuentan varios episodios del viaje, se sabe que el conde de Barcelona, Guillermo, estaba en guerra contra Carlos el Calvo al llegar nuestros viajeros a Cataluña. Se sabe por los *Anales Bertiniani* que el catalán había emprendido las hostilidades contra el rey de Francia para vengar la muerte de su padre, ocurrida en 844. Por otra parte, también se había rebelado Sancho de Navarra contra el monarca francés. Madoz: *El viaje de Santo Eulogio a Navarra y la cronología en el epistolario de Córdoba.* «Príncipe de Viana», n.º XX, Pamplona, 1945. Ver también la discusión emprendida por Flórez sobre el tema. *España sagrada*, t. X, pp. 444 y 445.

[237] «*Como el camino estaba infectado por los bandidos y como en este mismo momento todo el reino de los godos estaba trastornado por la mortífera incursión de Guillermo, el cual confiando en aquella época en la ayuda de Abd al Ramán, rey de los árabes, guerreaba contra Carlos, rey de los francos, por un acto tiránico había convertido todas las vías en impracticables e inaccesibles. Como por estas razones me había yo mismo desviado hacia las regiones de Pamplona, me marché de allí inmediatamente. Mas, a su vez, las mismas Galias cabelludas que limitan Pamplona y los Seburicos* (¿Sebusianos?) *con gran testarudez se habían sublevado para la ruina del mencionado Carlos, por obra de las facciones del conde Sancho, hijo de Sancho, el cual se había levantado contra los derechos de este mencionado príncipe. Habiendo bloqueado el camino por entero, hacía correr grandes peligros a los viajeros.*»

Epístola al obispo Vilesinde. Citamos por la edición de Lorenzana, t, II, p. 537.

[238] Sánchez Albornoz, Claudio: *La epístola de San Eulogio y el Muqtabis de Ibn Hayyan.* «Príncipe de Viana», n.º 72-73, Pamplona, 1958. En su carta a Vilesinde no nos dice Eulogio que Galindo Enniconis es el hijo del rey de Navarra, sin duda para no comprometerle. Le da el título de Donnus y le llama *virum illustrem*, hombre ilustre. Al fin de la carta la fecha: *Data decimo septimo Kalendas Decembris per Galindum Enniconis, virum illustrem, era octingentesima octogesimonona.*

[239] Reproducimos el extracto del opúsculo hallado por Eulogio en Leyre en la nota n.º 342. Madoz comenta este episodio en su artículo anteriormente mencionado.

[240] Olagüe, Ignacio: *Histoire d'Espagne*, cap. VIII, Editions de Paris, 1958. *La première Renaissance.*

[241] Ver apéndice primero.

[242] 25. *Quod isti in sumosis turribus quotidie barritu inormi et monstruoso, ac ferarum rictu, dissolutis labiis et faucium latu aperto ut cardiaci vociferant, ac vociferandi velut furiosi proeconant ut muniant Maozim cum deo alieno quem cognovit, id est, ut Maozim quem Cobam vocant, hoc est majorem, cum Deo alieno, id est, Demone illo qui ei sub persona Gabrielis apparuit uno venerationis nomine muniat... En Indiculus luminosus.* Edición de Flórez: *España sagrada*, t. XI.

[243] Sin duda por la ansiedad que experimentaban los pueblos hispanos ante las calamidades de tiempos tan aciagos, se puso de moda desde el siglo VII la apocalipsis de Daniel. Causaron sus imágenes y predicciones impacto en los artistas, como lo apreciaremos en la tercera parte dedicada al arte. Le sugestionó el texto a Alvaro de tal manera que lo empleó como ariete en

contra del Islam. Lo analizaremos en un capítulo próximo. Fue en el campo de los cristianos uno de los elementos en la formación del mito invasor.

[244] *Hoc autem genere benedictionis semper honorem ejus utentur:* Aquí unas palabras árabes latinizadas: *Zalla, Alá, Hala, Anabi. V. A. Zallen. Quod latine dicitur: Psallat Deus super prophetam et salvet cum.* En *Memoriale sanctorum,* t. II, p. 455, edición Lorenzana. Dejando aparte lo sabido por el texto de Leyre, las solas noticias sobre el Islam que nos dan Alvaro y Eulogio entre los años 854 y 857, son: la célebre invocación musulmana y la llamada de los almuédanos a la oración. Bien poca cosa era.

[245] § 193. *Este mismo autor de perversa creencia, pernicioso destructor de muchas almas, entre todos los demás heresiarcas posteriores a la Ascensión del Señor, es el único que ocultando con inspiración diabólica la secta de la nueva superstición, se ha distanciado mucho de la unidad de la Iglesia Católica. Despreciando los vaticinios de los profetas, conculcando además la verdad del Santo Evangelio y negando los dogmas de los anteriores doctores, y, algo más ridículo que en realidad necesario, insinuando motivos para su secta, enseñó que Cristo es el Verbo de Dios e incluso un gran profeta, pero en modo alguno partícipe del poder de la divinidad, semejante a los demás hombres, pero no igual a Dios Padre. Prometió banquetes en el paraíso y los placeres de la carne.*

Memoriale sanctorum (edición Lorenzana.)

[246] Eulogio: *Apologeticum martyrium,* p. 20.

[247] Así se explica que las minorías cristianas hayan desaparecido del Magreb y de los otros reinos musulmanes. Algunos autores se han preguntado qué fuerza alentaba a los judíos que supieron preservarse de esta suerte, sin darse cuenta de que en la milenaria competición entre unitarios y trinitarios pertenecían los judíos al campo de los vencedores.

[248] Olagüe, Ignacio: *La decadencia española,* t. II, pp. 173 y ss.

[249] Según Emilio García Gómez «*la lírica arábiga andaluza no logra su sazón, su mediodía estético, hasta el siglo X coincidiendo con la proclamación del Califato.* En *Poemas arábigo-andaluces,* p. 12, Editorial Plutarco, Madrid, 1930.

[250] Eulogio: *Memoriale sanctorum,* lib. II, cap. I. Dozy: *Histoire des musulmans d'Espagne,* t. II, p. 96. Simonet: *Ibid.,* pp. 298 y 387. Al Husani: *Kitab Al-Kudat Bi-Kuntuba,* texto: p. III, Tr. 136. *Apud* Dozy: *Ibid.,* p. 313, edición Levi-Provençal, Leyde-Brill, 1932.

[251] Asín Palacios: *Aben Massara y su escuela,* p. 18, Madrid, 1914.

[252] Asín Palacios: *Aben Massara y su escuela,* p. 18.

[253] Olagüe, Ignacio: *La decadencia española,* t. III. Ver nuestro estudio acerca de la matemática española en la Edad Media, pp. 79 a 127.

[254] Han querido esquivar la dificultad algunos autores diciendo que se trataba de francos mercenarios y no de españoles, lo que es lo mismo pues eran cristianos estos soldados y el problema religioso se planteaba tanto para los que les pagaban, como para aquellos que servían por dinero en contra a veces de sus correligionarios.

[255] Ninguna comparación con los tiempos modernos, por lo menos en las naciones de Occidente. Existirán algunas, como los Estados Unidos de América del Norte, que sean multirraciales; no integran civilizaciones diferentes. Un musulmán no podrá gozar allí de su estatuto matrimonial polígamo de acuerdo con su credo religioso.

CAPITULO DECIMO

[256] Marçais: *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age.* Deuxième partie: *L'invasion hilalienne,* pp. 193 y ss.

[257] Marçais: *Ibid.,* p. 203.

[258] A propósito del papel desempeñado por las ciudades en la expansión del Islam, ver Xavier de Planhol: *Ibid.*

[259] Abu Obeid el Bekri: *Description de l'Afrique Septentrionale...* Traducción de Slane, segunda edición, p. 310, Argel, 1913.

[260] El Bekri: *Ibid.,* p. 340.

[261] El Idrisi: *Description de l'Afrique et de l'Espagne.* Traducción de Dozy y de Goege, p. 69, Leyde, 1866.

[262] El Idrisi: *Ibid.,* p. 71.

[263] El Bekri: *Ibid.,* pp. 305-306.

[264] El Bekri: *Ibid.,* p. 308.

[265] «*Hoy día, en el año 460, tienen los almoravides por emir a Abu-Bekr ibn Omar; pero su imperio está dividido y su potencia amenguada. Se mantienen ahora en el desierto.*» El Bekri: *Ibid.,* p. 320.

[266] «*En el país negro de Zaghawa en donde se cultiva el mijo... a ocho jornadas de marcha hacia el Norte* (o doscientos kilómetros aproximadamente) *se encuentra una ciudad arruinada que se llama Nabrante. Antiguamente era muy célebre. Mas, según lo que se cuenta, ha sido invadida por las arenas que han cubierto las habitaciones y las aguas, de tal suerte que no quedan sino un número pequeño de habitantes.*» El Idrisi: *Ibid.,* p. 41.

[267] Ibn el Atir: *Annales du Mahgreb et de l'Espagne.* Traducción Fagnan, página 346, Argel, 1898.

[268] Ibn Kaldún: *Histoire des berbères.* Traducción de Slane, t. II, p. 70, Alger, 1854.

[269] El paralelo que acabamos de establecer es sólo exacto en lo que concierne a las relaciones que se establecen entre la acción de la naturaleza y la propagación de la idea-fuerza. Desde el punto de vista de la historia la divergencia desde este momento se acentúa. Mahoma y sus fieles realizan en un medio propicio una labor creadora; mientras que Yasín y sus sucesores son sencillos condotieros.

[270] La fecha de 600 es tomada en sentido aproximativo. En estos momentos se presentan las primeras manifestaciones de la crisis climática en las antiguas provincias de Bizancio. Muere Mahoma en 632; sus primeras predicaciones datan de 610.

[271] Comprende este segundo período desde la muerte de Mahoma hasta la acuñación de las primeras monedas árabes y musulmanas, hechas por Abd el Malik en Damasco. Demuestra esta operación: 1.°, la existencia de un equilibrio social, político y económico, suficiente para que se pudiera emprender una acción financiera de esta envergadura; situación inexistente anteriormente. 2.°, la acción de un poder constituido ausente hasta esta fecha.

[272] Texto de la edición de Tailhand. Ver apéndice II y la nota.

[273] Olagüe, Ignacio: *Las pulsaciones climáticas y la sequía en los Pirineos.* Actas del II Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos, Luchon, 1954.

[274] Saavedra: *Ibid.,* p. 145.

[275] Dozy: *Recherches,* t. I, p. 72.

[276] Snow, Edgar: *La Chine en marche*, Stock, París, 1962.

[277] *Ajbar Machmua:* edición Lafuente Alcántara: *Ibid.*, pp. 66 y 67.

[278] *Ajbar Machmua: Ibid.*

[279] Se ha dicho que los españoles de la Alta Edad Media cambiaban de religión como de camisa. Esto era una consecuencia extravagante del mito. Podía ocurrir porque entre el arrianismo y el catolicismo trinitario no eran muy grandes las diferencias. Si el Islam hubiera existido entonces en España en la forma que hoy día le conocemos y si hubiera sido invadida la península por árabes de esta religión, no hubieran sido tan frecuentes estos cambios ni tan importantes en cuanto al número de la población. No se debe olvidar que para la gran masa las distinciones entre los dos cultos eran sutilezas sin mayor importancia.

[280] Isidoro: *Sentencias (Sententiarum Libri tres)*, lib. 3, cap. 51.

[281] Thompson: *Ibid.*, p. 248.

[282] Ya se había apercibido en el siglo XVIII el padre Flórez de que el gran número de concilios de Toledo, dieciocho sin contar los provinciales, era una anomalía. «*Nada similar se encuentra,* escribe poco más o menos, *ni en otra metrópoli, ni en ninguna otra región.*» (*España sagrada,* t. VI, página 12.) Esta es una de las pruebas concluyentes que demuestran la debilidad del cristianismo hispánico en aquellos tiempos. Dejaban de reunirse los obispos en algunos años, ¡era el disloque!, como lo apuntan las lamentaciones de los obispos del XI Concilio toledano (675). Como la autoridad de los concilios se apoyaba sobre la del príncipe, la desgana o mala fe de éste arrastraba automáticamente la ruina del Estado teocrático, además de la de la Iglesia. Se podía por consiguiente concluir que el gran número de los concilios hispánicos no tenía otro objeto, en última razón, que reforzarlo. Si esta norma aplicada en el gobierno de los godos desde la conversión de Recaredo enseña la colusión entre ambos poderes, de un modo que podríamos llamar abstracto, el destronamiento de Vamba lo demuestra de modo práctico. «*En aquellas circunstancias,* escribe Thompson, *era inevitable que circulase tal versión* (el que Ervigio hubiera dado al rey un brebaje emponzoñado), *y debió de ser la verdadera. El solo hecho de que el XII Concilio intentase excusar a Ervigio dedicándole tanta atención, sugiere que había algo que necesitaba ser excusado.*» Thompson: *Ibid.*, p. 263.

[283] El párrafo II de las actas de este concilio no tiene desperdicio. Así empieza: «*Muchas veces aquellos a quienes aún contra voluntad favorece la misericordia de Dios, parece que son ingratos a los beneficios divinos, y abusan de la gracia del que los concede, usando bien la cual podían alcanzar el perdón de sus pecados... Pues hemos visto con frecuencia que muchos, aún en plena salud, deseaban el fruto postrero de la penitencia y después a causa de la gravedad de tal enfermedad, de tal manera perdían la facultad natural de hablar y sentir, que parecía que no se preocupaban en nada de su salvación, ni tampoco aparecía que conservaran aún las ansias de la devoción anterior... y si por casualidad, con ayuda de Dios, recobran la salud primera, buscan con vanos pretextos y una detestable oposición cómo liberarse del signo venerable de la tonsura, y arrojar lejos de sí el hábito de la religión, afirmando desvergonzadamente que por este deseo no están de modo alguno sujetos a las reglas de la disciplina eclesiástica, porque ni ellos pidieron la penitencia, ni al recibirla conservaban el sentido. El procaz y obstinado descaro de los tales no proferiría en modo alguno tales expresiones, si tuvieran presente cómo habían llegado a la vida por la gracia del sacrosanto bautismo*».

[284] Se ha mantenido en la tradición el recuerdo de la tragedia del rey Vamba. Aparece su persona en el Romancero en época tardía, en versiones del siglo XV de acuerdo con los manuscritos que se han conservado. Se hace popular en el Siglo de Oro. Lope de Vega ha escrito una comedia sobre el tema: *El rey Vamba.*

[285] Para reconstituir los acontecimientos el documento más valioso lo constituyen las actas del XII Concilio toledano. Su primer firmante y presidente, Juan, arzobispo de Toledo de 680 a 690, ha escrito una crónica considerada como una de las más interesantes de la Edad Media: *Historia rebellionis Pauli adversus Wamba.* Desgraciadamente no se conservan manuscritos originales. La conocemos por haber sido incluida en el *Cronicon mundi* del fantástico Lucas de Tuy, más nombrado por su apodo: el Tudense (siglo XII).

[286] Empezó a alcanzar la situación un punto peligroso con la oposición episcopal a la política de Vamba encaminada a poner un freno a sus abusos. Les prohibió (Leg. Vis. IV. 5-6) apoderarse para su provecho de las ofrendas que hacían los fieles a la Iglesia. Dividió en Lusitania y en la provincia de Toledo las diócesis sin contar con la opinión de los concilios, para disminuir la concentración de riquezas en sus titulares (canon IV del XII Concilio toledano). En una palabra, la confabulación entre los dos poderes, el civil y el religioso, estaba amenazada desde el momento que los antecesores de Vamba habían empezado a tomar medidas en contra de los excesos del clero. De aquí la gran debilidad del Estado teocrático a fines del siglo VII. «*La imagen que se nos presenta es la de un gobierno,* escribe Thompson, *que podía promulgar y hacer cumplir una dura legislación, pero que no podía obligar a sus súbditos a luchar en su defensa*» (*ibid.*, p. 300). Es decir, existía un desacuerdo absoluto entre los gobernantes y la nación.

[287] Recomendaba el III canon del IV Concilio toledano que se celebraran los concilios provinciales, debido a la dificultad del tiempo, «*en la época primaveral, cuando la tierra se viste de hierba y florecen los tiernos pastos*».

[288] Moro Rasis: Edición Saavedra: *Ibid.*, pp. 146-147.

[289] Las crónicas latinas del IX, la del monje Vigila y las bereberes coinciden poco más o menos en esta interpretación que han seguido los autores modernos, en contra de las opiniones de la crónica de Silos (siglo XII) y de la misma *Historia* de Jiménez de Rada.

[290] Moro Rasis: Edición Saavedra: *Ibid.*, pp. 148-149.

[291] Así se explica cómo en las crónicas posteriores, sean cristianas o bereberes, aparecen los godos formando un grupo aparte que guerrea con un enemigo que no es español, ni cristiano, ni hereje, sino anónimo; es decir, sarraceno. Pues no se podía decir o lo ignoraba el cronista que era la masa del pueblo la que era contraria a la oligarquía dominante.

[292] Según las crónicas siguientes: el *Anónimo latino* y la del tudense de una parte; la de Ibn Adhari y la de Ibn al Kotiya de otra.

[293] Aloïs Heiss: *Description générale des monnaies des rois wisigoths d'Espagne,* p. 141.

[294] Según el autor de la crónica de Alfonso III era Don Opas hijo de Vitiza: *Sarraceni... per Alkamamem Ducem qui et ipse con Tereck in Hispaniam irruptionem fecerat, et Oppanem Hispalensis Sedis Metropolitatem episcopum, filium Uvitazani regis, ob cuyos fraudem Gothi perierunt, Asturias cum innumerabili exercitu miserunt.* «Los Sarracenos... con el jefe Al Kamah, el mismo que con Taric invadieron España y con Opas obispo de la sede

metropolitana de Sevilla, hijo del rey Vitiza, por cuyo dolo desaparecieron los godos, con un ejército innumerable asolaron Asturias.»

[295] No fueron sólo los textos molestos para la ortodoxia posterior los que fueron destruidos; quedaron otros interpolados o modificado el sentido de sus frases. Daremos un ejemplo: No fue el único Don Opas entre los altos dignatarios de la Iglesia hispana en haberse conducido de manera que más tarde se consideró reprobable. Existe en el *Anónimo latino* un pasaje muy oscuro. Dado el tema es probable que haya sido interpolado o modificado con escasa fortuna. Se trata del arzobispo de Toledo: Sinderedo.

830. *Per idem tempus,*
Divae memoriae Sinderedus
Urbis regiae metropolitanus episcopus,
Sanctimoniae studio claret, atque longaevos
Et merito honorabilis viros,
Quos in suprafatam sibi commisam ecclesiam
Reperit, non secundum scientiam,
Zelo santitatis
Stimulat,
Atque, instinctu jam dicti Vitizani principis,
Eos, sub ejus tempore, convexare non cessat.
Qui, et post modicum, incursus Arabum expavescens,
Non ut pastor, sed ut mercenarius Christi oves contra
[decreta maiorum deserens,
Romaniae patriae esse adnectat.

«En estos mismos días, Sinderedo de grata memoria, obispo metropolitano de la capital, se distingue por su santidad. Habiendo encontrado en la iglesia que le habían confiado hombres ancianos y dignos de verdad, no los distinguió de acuerdo con la ciencia por el celo de la piedad, sino que por incitación del mencionado príncipe Vitiza, no cesó durante su apostolado de perseguirles. Algún tiempo después, temeroso de las incursiones de los árabes, comportándose no como un pastor sino como un mercenario, abandonó contrariamente a los decretos de sus predecesores las ovejas de Cristo y huyó a Roma.»

A pesar de la mano que ha refundido los versos de la estrofa hasta el punto de hacerla contradictoria, no cabe duda que una de las más altas personalidades de la Iglesia hispana, fuera o no favorable al sincretismo arriano, ha tenido una conducta reprobable, por lo menos a los ojos de los ortodoxos posteriores.

[296] Es probable que Roderico, expulsado de Andalucía, haya encontrado un refugio en Lusitania en donde habría gobernado de modo independiente, como lo hicieron otras personalidades en diversas regiones de la península. Ha durado este pequeño mosaico de reinados provinciales unos sesenta años. Se dice en la crónica de Alfonso III que al apoderarse este rey de la ciudad de Viseo, en Portugal, encontró la sepultura de Roderico con una sencilla inscripción *Hic requiescit Rudericus rex gothorum.* Se conservaba aún esta sepultura en el siglo XVIII en la iglesia de San Miguel de Fetal, fuera de los muros de esta ciudad, como lo asegura el abate Antonio Carvalho da Costa en su *Corografía portuguesa*, t. II, p. 178, Lisboa, 1708. Hemos señalado que existe una moneda de Roderico que ha debido de ser acuñada en Toledo cuando su coronación. Existe otra con la siguiente inscripción: *Ind ne Rudericus X* (por rey). Sobre el reverso se halla una cruz sobre tres grados y

entre dos lobos la leyenda: *Egitania pius;* es decir, que ha sido amonedada en Egitania, ciudad de Portugal.

[297] No debe olvidar el lector que las *Etimologías* son una obra de carácter eminentemente didáctico; lo que obligaba al autor a una mayor precisión que en un trabajo de meros comentarios.

[298] Simonet: *Ibid.*, apéndice n.° V.

[299] A este propósito Jean Baert, que ha hecho en francés una síntesis de esta obra —*Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Flammarion, París, 1969— ha puesto en este párrafo la siguiente nota: «*Hay que advertir que en árabe "*TARIK*" es el participio activo del verbo* taraka, *que significa "pegar" y que se encuentra en la palabra francesa "*MATRAQUE*" (el prefijo árabe "*MA*" sirve para formar el sustantivo que señala el objeto con el cual se hace la acción indicada por el verbo); en este caso, "*TARIK*" significaría "el pegador", lo que pudiera haber sido el apodo con el cual los cronistas musulmanes hubieran llamado a un jefe bereber victorioso en la Península Ibérica; el cual hubiera suplantado su verdadero apellido, como ha ocurrido con Carlos Martel. A menos que los cronistas bereberes hayan espontáneamente transcrito el nombre germano "*TARIC*", bajo su forma árabe "*TARIK*", que para ellos poseía un sentido preciso.*

[300] Versos 958-962. Saavedra, en su obra tantas veces citada, página 42 ha resuelto el origen del apellido de este caballero, llamado Olbán en algunas crónicas: En donde se ha escrito: «*consilio nobilisimi viri urbani*, se debe leer: *consilio nobilisimi viri tribuni africanae regionis, sub dogma catholicae fidei exorti...*». Las letras minúsculas *u* y *a* son exactamente iguales en la escritura visigótica y la sílaba *tri* puede parecer *ur*, si se dejó sin señalar el referido travesaño de la *T*. Por otra parte, se debe traducir la palabra latina *exorti* por educado, de *exortus:* nacimiento. Es decir que este caballero pertenecía por nacimiento a los dogmas de la fe católica.

Se resuelven así dos papeletas: 1.°, la del nombre de Olbán, sacado de una mala lectura de *tribuni;* lo que no ha impedido a los textos posteriores nombrar a este señor por tan fantástico apellido, a pesar de la fecha del libro publicado ¡en 1892! y 2.°, nos esclarece el papel desempeñado por este caballero que era un jefe militar de origen romano a las órdenes de Taric, lo que nos afianza en nuestro convencimiento de que era el godo gobernador de la Tingitana, nombrado por Vitiza.

[301] Ver Thompson: *Ibid.*, pp. 298-304, el capítulo dedicado al ejército godo. Según este autor, «*compuesto en su mayoría de esclavos*», era ineficaz como lo demostraron los acontecimientos posteriores.

[302] Resulta muy sencilla la matemática de las fuerzas en presencia. Según *Ajbar Machmua*, tenía Taric doce mil hombres y Roderico cien mil. Al desembarcar las tropas bereberes, se suman a los efectivos de los demás trinitarios o de los que combaten a sus órdenes: «*Había atraído Taric a su campo numerosos e importantes personajes y entre ellos se encontraba Julián acompañado por gran cantidad de gentes del país*» (Edición Lafuente Alcántara, página 21). A este ejército hay que añadir las fuerzas que se pasaron a su campo en mitad del combate.

CAPITULO UNDECIMO

[303] Ignacio Olagüe: *Las pulsaciones climáticas y la sequía en los Pirineos. Ibid.*

[304] Lafuente Alcántara: *Ibid.*, p. 67.

[305] Existe un antecedente: el paso del Estrecho por los vándalos hacia Africa, operación dirigida y llevada a cabo por la gente marinera de Cádiz, según sugestión de Gauthier en su obra: *Genséric*. En este caso estaba dirigida y controlada por españoles.

[306] Hoy día Santaella, villa de la provincia de Córdoba, según ciertos autores. Es posible que hubiera antaño una ciudad de este nombre en el norte de Marruecos.

[307] Lafuente Alcántara: *Ibid.*, p. 67.

[308] Ha sido Suintila, en 625, después de la expulsión de los bizantinos, el primer monarca visigodo que haya gobernado la totalidad de la península, salvo el País Vasco.

[309] Según *Ajbar Machmua*, se llamaba Shaquía ibn Abd al Valid. Era maestro de escuela en Santanver, ciudad situada al sureste de Guadalajara, hoy día desaparecida. El también había convencido a sus compatriotas de su ascendencia sacra. Había guerreado en contra de Abd al Ramán durante nueve años. Si son ciertos estos datos, no encajan muy bien con la enseñanza de la historia oficial, pues existían por estas fechas varios Omeyas en España; de suerte que el éxito final del Emigrado había sido debido más a su genio militar que a su ascendencia mágica.

[310] La continuidad de estos caracteres fisiológicos en los descendientes de Abd al Ramán ha llamado la atención de los historiadores musulmanes andaluces. Algunos autores han querido explicar los rasgos físicos del Emir apoyándose en una tradición según la cual su madre era bereber. La explicación no es convincente; en primer lugar porque no sabemos si el hecho es cierto, y en segundo lugar porque los bereberes no pertenecen al tipo germano. Es cierto que existen en el desierto del Sahara tribus tuaregs que lo poseen y que pudiera haber habido un mestizaje entre la familia de la madre del Emigrado y una ascendencia sahariana, pero aun en este caso el hecho es imposible.

Nuestros actuales conocimientos en genética son terminantes: Morgan y su escuela han estudiado la herencia de los ojos y la aplicación de las leyes de Mendel a las «poblaciones» ha demostrado su exactitud. En nuestros días, ha aislado la genética en la especie humana caracteres que son dominantes y otros que son recesivos: la nariz convexa sobre la recta, las ventanas anchas sobre las estrechas, etc. Los ojos negros son dominantes sobre los azules que son recesivos. De tal suerte, «*que siendo dominado el gen de los ojos azules por el gen de los ojos negros, sabemos con certeza que un individuo con ojos azules no puede llevar en su cuerpo el gen de los ojos negros*». Juan Rostand: *El hombre* (cap. *Las leyes de la herencia*). En el tipo semita el gen de los ojos negros es dominante; en el germano lo es el gen de los ojos azules. Para que tuviera el Emigrado los ojos azules siendo Omeya, su padre debía tener el gen de los ojos azules recesivo y el de su madre dominante; es decir, ambos hubieran de haber sido mestizos; lo que no es imposible, pero improbable en alto grado. Ahora bien, era ya inima-

ginable que además de esta grandísima anomalía, el hijo de un semita y de una bereber tuviera, por si fuera poco, la piel clara y el pelo rojizo, es decir, otros caracteres germanos. El Emigrado no descendía de los Omeyas; lo que confirma el contexto histórico. Desterrado el mito de la invasión arábiga en España, ¿qué diablos venía a hacer en España? Así se explica el enorme esfuerzo que tuvo que emprender para asentar su autoridad. Por otra parte, consta que los caracteres germanos del Emir han sido reforzados en su descendencia por numerosos matrimonios con navarras. Han sido tan numerosos en esta familia que está uno tentado de explicarlo por una tradición que demostraría la verdadera ascendencia del fundador de la dinastía. No hemos sido los únicos en pensarlo. Esto dice Ibn Hazm, escritor cordobés del siglo XI acerca de esta familia: «*Lo que no sé, si su gusto* (el de los Omeyas) *por las rubias era una preferencia connatural en todos ellos, o una tradición que tenían de sus mayores y que ellos siguieron*». En *El collar de la paloma*, p. 130, edición y traducción de Emilio García Gómez.

[311] Estos adjetivos se mantienen en los escritores posteriores que escriben en árabe, sean andaluces o bereberes, los cuales contrariamente a los cristianos de su tiempo conservan la tradición de la guerra civil: así, *Ajbar Machmua* llama a los suyos «*la gente de España*» y a los trinitarios «*politeístas*». Esto aún en el siglo XI.

En los *Anales Palatinos* del Califa de Córdoba Al Hakam II, escritas por Isa ibn Ahmad al Razi (H.: 370-364, J.C.: 971-975), que ha insertado Ibn Hayán en su *Muqtabis*, se describe el ataque realizado contra la línea del Duero por los cristianos mandados por el rey de León y por el de Navarra. Pusieron cerco a la fortaleza de Gomaz. Esto ocurrió en abril de 975. Es el Moro Rasis contemporáneo de los acontecimientos y en la guerra que se emprende distingue bien el historiador los dos bandos: No los califica de cristianos y de árabes, ni tampoco llama a los cristianos: hispanos o españoles, como lo hace con la gente de más allá de los Pirineos que denomina: francos. Divide a los combatientes en politeístas y en musulmanes. Nosotros afinando llamamos a los politeístas: trinitarios. «*El ejército de los enemigos politeístas (¡Dios los haga perecer!) compuesto por gran número de gallegos, vascones y gentes de Castilla y de Pamplona había acampado junto al castillo de Gomaz en la frontera de Medinaceli... El 17 de abril de 975 presentaron combate a la guarnición musulmana del castillo (Dios los asista), la cual salió al campo, riñó con ellos encarnizadamente, mató a buen número de infieles... A la mañana siguiente volvieron a la carga con mayor ardor y derrotaron a los politeístas.*» (Traducción de Emilio García Gómez. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.) La designación de los dos bandos en politeístas y en musulmanes se repite a lo largo de las noticias que nos transmite el texto.

[312] La palabra «sarraceno» es de origen griego. Se la encuentra por vez primera, según se nos asegura, en un tratado de Dioscórides de Anazarbe (siglo I de la era cristiana). Se menciona la resina de un árbol *sarrakenicu* de Sarrakané. Según Ptolomeo, este territorio se encontraba al sur de Judea y autores más modernos lo sitúan en la península del Sinaí. En los autores más diversos del IV al VI *siglo*, Sozimo, Rufo, Festus, Julián, Amiano, Priscus, Menandro, Procopio, la palabra sarraceno designa los pueblos los más diferentes. Con el Islam llaman los bizantinos sarracenos a los musulmanes y llega a Occidente esta denominación, en donde adquiere o acentúa un sentido impreciso y anónimo. Su aparición tardía en los textos hispanos del fin del IX demuestra su origen extranjero. Los heréticos españoles se

han convertido en sarracenos, es decir, en musulmanes vagamente asimilados por la religión a pueblos orientales.

[313] *Basilicarum turrea averteret, templarum arcem dirueret et excelsa pinnaculorum prosterneret, quae signorum gestamina erant ad conventum canonicum quotidie christicolis innuendum.* «Echó abajo las torres de las basílicas, derribó las fortificaciones de los templos, abatió las partes más elevadas de los pináculos, los cuales sostenían las campanas para llamar todos los días a los cristianos a la regla canónica.» Eulogio: *Apologeticus.*

Existe en el Museo Arqueológico de Córdoba una campana de esta época, con una inscripción indicando que ha sido construida en la era de 913; 875 de la nuestra, dedicada ¿al escritor abate Sansón? San Isidro de León conserva otra con fecha de 1086. Gómez Moreno ha estudiado estos objetos de bronce en su obra *Iglesias mozárabes*, t. I, pp. 384 y ss., Madrid, 1919. En la lámina LXXVIII del tomo segundo, reproduce un dibujo de la torre del Monasterio de San Salvador de Távara, extraída del códex del Beatus Tavarense (970), en donde un campanero pone en movimiento una campana con cuerdas. (Archivo Histórico Nacional. V. 35, n.° 257.)

[314] Eran estas iglesias San Acisclo, San Zoilo, de los Tres Mártires, San Cipriano, San Gilles, Santa Eulalia y de la Virgen María. Enumera también Eulogio los siguientes monasterios: San Cristóbal, San Cosme y Damián, San Félix, San Martín, San Justo y San Pastor, San Salvador y Peñamelaria, Cuterclarense, Tabanenses, Aranelos y Ausinianos, que se hallaban en los alrededores de Córdoba.

[315] Se deduce esta situación de una frase de Alvaro Cordobés en el párrafo 5 de su biografía del confesor Juan, texto que ya había llamado la atención del padre Flórez. Su héroe es un mercader acusado por el juez de emplear de modo indebido el nombre de Mahoma. En realidad, lo hacía por burla: *Pervidens nostrum prophetam semper ejus nomen in derisionem frequentase;* en apariencia para que le escuchasen los que ignoraban que era cristiano: *auribus te ignorantibus cristianum esse.* De donde concluye Flórez que los cristianos y los musulmanes llevaban todos el mismo traje, pues en el caso contrario nadie hubiera ignorado que Juan era cristiano. Llevaban también los judíos el mismo traje que los cristianos y los musulmanes. Hacia el fin de su reinado, en 1198, es decir, cuando arreciaba la contrarreforma musulmana, Abu Yusuf ordenó a los judíos del Magreb que llevaran una distinta indumentaria (Georges Marçais: *Ibid.*, p. 269).

Ocurría lo mismo con las mujeres. Las cristianas cuya religión no era conocida, iban a la iglesia con la cara recubierta de un velo; las demás con la cara descubierta. Esta situación se prolongó mucho tiempo, pues en 1215 el IV Concilio de Letrán hace a ello referencia en sus cánones 67-70: «*En los países en donde los cristianos no se distinguen de los judíos y de los sarracenos se han establecido relaciones entre cristianos y judíos y viceversa...*» Esta uniformidad en el vestir de la población que ha durado varios siglos por lo menos en España demuestra que no se había dado la invasión de un pueblo extraño y exótico, pues en este caso se hubieran distinguido los árabes por su vestimenta.

[316] Las actas de este concilio han sido publicadas por el padre Flórez en el tomo XV de su *España sagrada.*

[317] Ya el canon LX del Concilio de Elvira había condenado estas violencias. Ver el texto en la nota 227.

[318] Bréhier: *Ibid.*, t. III, p. 462.

[319] Marçais: *Ibid.*, pp. 70-72.

[320] Asín Palacios: *Aben Masara* y su escuela, p. 21.

[321] Texto de Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, p. 208: «*Según el extranjero autor de esta crónica, Vitiza (y esto es creíble) mantuvo un verdadero serrallo de concubinas, y pasando de la* práctica *a la* teoría, *sancionó con una ley la poligamia, extendiéndola a todos sus vasallos, legos y eclesiásticos*».

[322] He aquí el texto de la crónica de Moissac según la edición de Pertz: *His temporibus in Spania super Gothos regnabat Witiza, qui regnavit annis VII et menses III. Iste deditus in feminis, exemplo suo sacerdotes ac populum luxuriose se vivere docuit, irritans furorem Domini. Sarraceni tunc in Spania ingrediuntur. Gothi super se Rudericum regem constituunt. Rudericus rex cum magno exercitu Gothorum Sarracenis obviam it in proelio; sed initio proelio, Gothi debellati sunt a Sarracenis, sicque regnum Gothorum in Spania finitur, et infra duos annos Sarraceni pene totam Spaniam subjiciunt.*

[323] Edición de Flórez: *España sagrada*, t. XIII. p. 478.

[324] Esta constitución de la familia ha debido de presentar caracteres diferentes según las regiones y los cultivos del campo. Se ha dicho que la poliandria se había impuesto en los tiempos primitivos en los lugares norteños. Se ha mencionado el papel que desempeña en la familia vasca el ama de casa, la *echecoandre*, habiéndose extendido este pueblo y sus instituciones largamente por una gran parte de la península. Pero también dicen los conocedores de la familia polígama que la primera mujer del marido y por consiguiente la mayor, es la que en realidad gobierna la familia, si no el lecho del varón. Sea lo que sea, en un caso como en el otro, es indudable que el papel desempeñado por la mujer en la sociedad española ha sido siempre muy importante y en cualquier tiempo de su historia.

[325] Como todos los semitas eran los judíos polígamos. Basta con leer la Biblia para convencerse de ello. El primer cristiano que se ha opuesto contra estas costumbres ha sido Justino (siglo II). «*Si pues os halláis perturbados por las enseñanzas de los profetas y por las de Jesús mismo, vale más que sigáis a Dios que a vuestros doctores ininteligentes y ciegos; ellos son los que os permiten tener cada uno cuatro y cinco mujeres.*» En *Diálogo de San Justino, filósofo y mártir con el judío Triphon*, 134. Seguimos la edición del padre Hamman. Este especialista comenta: *Dieciocho mujeres le está permitido tener al rey por la Mishna* (el código civil judío de la época de Cristo), *cuatro o cinco al simple particular. Durante mucho tiempo se mantuvo en uso la poligamia entre el pueblo judío*», p. 339, Editions de Paris, 1958.

[326] L. Poliakof: *Histoire de l'antisemitisme*, t. II. p. 133, Calman Levy, París. Después de haber dado el ejemplo del más ilustre talmudista hispano, Hasdaï Crescas que tenía dos mujeres, prosigue Poliakof: «Estaba autorizado el concubinato y distinguieron los rabinos dos clases de concubinato: la «*hachukan*», la deseada, concubina libre, y la «*pilgechet*», la «amante» a la que el novio está ligado por una promesa de esponsales». Por miedo al proselitismo judío demuestran los obispos en las actas conciliares un recelo morboso ante todo aquello que de lejos o de cerca recuerde las tradiciones del pueblo judío. El de Elvira da la pauta de esta desconfianza casi enfermiza: canon LXI: *Si alguien después de la muerte de su mujer se casare con la hermana de aquélla y ésta fuera cristiana, tenemos por bien que se abstenga de la comunión durante cinco años. A no ser que una grave enfermedad obligase a administrársela antes.* Este recelo que se puede comprobar en las actas de los concilios visigóticos muestra la existencia de una competencia en estos tiempos entre los dos cultos.

[327] Menéndez y Pelayo: *Heterodoxos*, t. III, p. 15.

[328] Cita anterior de la crónica de Alfonso III y nota 323.

[329] «*En lo que concierne a los analistas de Córdoba, no debe olvidarse que la gran mayoría no eran de origen árabe, sino hispano. Era el árabe su lengua materna, pero sus abuelos habían hablado el romance y sus amigos y parientes seguían aún hablándolo. Ibn Hayán era también de origen español y me parece seguro que lo hablaba.*» Dozy: *Recherchers*, t. I, p. 67. En Córdoba, en el siglo x, «*el uso de la lengua romance era corriente en todas las clases sociales*». Levi-Provençal: *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, p. 236, Larose, París, 1932. Acerca de la ignorancia del árabe por parte de Nazar, ver la nota 250 y sus referencias.

[330] Ver en particular Peñalosa: *Libro de las cinco excelencias*, Pamplona, 1629.

[331] Es posible que Abd al Ramán, el Emigrado, o uno de sus descendientes, haya discurrido buscar un parentesco con Mahoma para realzar el prestigio de su familia cerca de los musulmanes que eran en su campo los más dinámicos y acaso revoltosos. El acto político se hubiera entonces convertido en una moda imitada por los palaciegos y grandes del país.

[332] Saavedra: *Ibid.*, p. 48. Ver también nota 300.

[333] Gómez Moreno: *Iglesias mozárabes*, pp. 105-140 del primer tomo, Madrid, 1919. Este da en este estudio la lista de las palabras árabes que entonces se han incrustado en el romance hispánico y más tarde se han convertido en palabras españolas.

[334] Ver la manifestación de este fenómeno descubierto por Spengler, en la sociedad medieval hispana, en nuestra obra *La decadencia española*, t. II capítulo *La revolución islámica*.

[335] Así lo asegura el autor del artículo *seda* en la *Enciclopedia Espasa*, tomo 54, p. 1.368. No hemos podido encontrar el texto genuino, cuya obra original no está indicada, en los múltiples trabajos de Isidoro cuyo acceso es difícil. En sus *Etimologías* describe los gusanos que producen la seda y los diferentes tejidos que se hacían en su tiempo (lib. 19, cap. XXII, 13 y 14).

[336] Flórez: *España sagrada*, t. XI, p. 273.

[337] Eulogio: *Memoriale sanctorum*, t. II, p. 457, edición Lorenzana.

[338] Ignacio Olagüe: *La decadencia española*, t. IV, pp. 249 y ss. *Histoire d'Espagne*, pp. 66-69.

CAPITULO DUODECIMO

[339] Dozy: *Recherches*, pp. 36-38.

[340] *Obras* de San Eulogio, t. II, pp. 550-552, edición Lorenzana. Nos disculpará el lector la inelegancia de la traducción. Como se trata de un documento de importancia extraordinaria, lo hemos traducido lo más literalmente posible. Nos ha ayudado el profesor Eugenio Hernández-Vista, a quien damos las gracias.

[341] Crampon: *La Sainte Bible*, p. 1.227, 1904. Texto y nota.

[342] «*Dixerimus vobis illam adnotationem Mammetis haeretici in finem Epistole hujusce adscripti.*» Aquí está la nota: «*Adnotatio Mammetis Arabum Principis: Ortus est Mammet hereticus Arabum pseudo prophetarum sigillus, Antichristi precessor, tempore Imperatoris Eraclii anno septimo; currente aera sexcentesima quinquagesima VI. In hoc tempore Isidorus Hispalensis*

in nostro dogmata claruit et Sisebutus Toleto regule culmen obtinuit. Quem predictum nefandum Prophetam tantis miraculis eum sequaces sui coruscasse narrantur; ut etiam ardore sue libidinis uxorem alterius auferens, in conjugio sibimet copularit: et ut nullum Prophetam fecisse legimus, in camelum, cuyus intellectum gerebat, presideret. Morte vero interveniente cum se die tertia resurrecturum polliceretur, custodientium negligentia a canibus reppertus est devoratus. Obtinuit Principatum annis decem, quibus expletis sepultus est in infernum». En *Epístola Joannis Spalensis Alvaro Directa*, publicada por el padre Flórez: *España sagrada*, t. XI, pp. 145-146. Existe una edición moderna hecha por el padre Madoz en su *Epistolario de Alvaro de Córdoba*. En ella se añade una nota acerca de la entrada de los árabes en España que lleva la fecha de 1075, que ha sido en su tiempo añadido al texto del manuscrito.

[343] Flórez: *España sagrada*, t. XI, pp. 219-275.

[344] Se podría acaso encontrar textos referentes a Daniel y a sus profecías que fueran anteriores al *Indiculus*. Lo que no cabe duda es que después de su publicación se convirtieron en un lugar común que se aderezaba con todas las salsas. Ejemplo: «*Idcirco, autem individua Trinitas nec in medio leonorum Danielem deservit*». «Por esta razón se aplicó al servicio de la misma persona de la Trinidad, ni que estuviera como Daniel en medio de los leones.» Sansonis Abbatis Cordubensis: *Apologeticus*, lib. II cap. XXV, 3. Flórez: *España sagrada*, t. XI, p. 498.

[345] Renan, Ernest: *Histoire des origines du christianisme*, t. IV: *L'Antéchrist, páginas* 460-461 (ed. 23).

[346] Crampon: *Ibid.*, p. 1.161.

[347] Oliver y Hurtado: *Discurso de recepción a la Academia de la Historia*, Madrid, 1866. Según esta lección la guerra se hubiera acabado con negociaciones. Un *statu quo* con toda certeza ha debido de establecerse en muchos lugares de la península, como por otra parte nos lo enseña el Tratado de Teodomiro. ¡Cuán lejos estamos de la tradición clásica y escolar...!

[348] Ignacio Olagüe: *La decadencia española*, t. III, pp. 51-147.

CAPITULO DECIMOTERCERO

[349] Había ya reconocido Pedro de Madrazo en 1856 que existían en España arcos de herradura cuya fecha de construcción era muy anterior a la de la pretendida llegada de los árabes a la península. Mas, no daba ninguna importancia a su descubrimiento que consignaba en una nota del tomo consagrado a Sevilla, de la obra: *Recuerdos y bellezas de España*, dirigida por Piferrer y el dibujante Parcerisa que reproduce los antiguos monumentos de la nación. (Doce volúmenes impresos de 1839 a 1865 en Madrid. Tomo *Sevilla y Cádiz* por Madrazo, p. 277, nota 3.) Juan de Dios de la Rada y Delgado comprendió la importancia de esta observación, cuando estudió la basílica de San Juan de Baños de Cerrato, fechada en 661. Reproducía la puerta principal de este monumento, ornamentada con un magnífico arco de herradura en la obra: *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda* (El Progreso Editorial, 1896-1897). Redactada por varios colaboradores, tuvo Rada que acabarla solo, en especial el segundo tomo (ver la p. 62). Apuntaba otros de menor importancia plástica en San Ginés y en Santo Tomé de Toledo. Pero

tuvieron que transcurrir larguísimos años para que el público culto supiera en los textos que el arco de herradura no había sido introducido en España por los árabes.

[350] Se da, por ejemplo, el adjetivo de morárabe al canto eugeniano y a una liturgia que son anteriores a la fecha de la pretendida invasión de España por los árabes. El lector interesado podrá encontrar en la obra de Elie Lambert: *Art musulman et art chrétien dans la Péninsule Ibérique* (Privat-Didier, pp. 7 y 8, París-Toulouse, 1958) una de las mejores críticas del concepto «mozárabe».

[351] El modelo de un arco de herradura de fines del Imperio más notable es el que decora la piedra de Gatiain. Se encuentra en el Museo de Navarra, en Pamplona.

[352] Sabía Rada y Delgado que existían en Oriente arcos de herradura que eran anteriores al Islam. En su obra ya citada menciona la iglesia de Seleucia y la catedral de Digur en Armenia. Señala Hautmann iglesias cristianas abovedadas, pertenecientes al cristianismo rupestre, que se hallan en la región montañosa de Tur-Abdin, en Mesopotamia y en Bimbirkilise (*Historia del arte*, t. VI, pp. 17-18, Labor, Barcelona, 1934); pero estas iglesias bizantinas son muy posteriores. Han sido edificadas entre 850 y 1070. Ocurre lo mismo con las que cita Bréhier en el Hassan-Dagh, en la misma región de Asia Menor. Schlunk señala uno en Ravena que no hemos visto y son conocidos los del plano de la iglesia de Santa Agata dei Goti (siglo V) y de San Crisóstomo (siglo VI), en Roma. En una palabra los antecedentes del gran arco de herradura en el arte noble son escasísimos y sus fechas más bien tardías. Siguiendo esta tradición, lo han empleado los musulmanes orientales algunas veces en sus primitivas mezquitas: en El Akza de Jerusalén, en la época omeyada, en el gran palacio de Stesiphon y en el de Okaïdir al sur de Bagdad que pertenecen a la época abasida y muy ligeramente acentuado en la mezquita de Ibn Tulún, en El Cairo. Los fatimidas lo han empleado también en la mezquita de Al Hakim de esta misma ciudad. Pero estos ejemplos enseñan con qué parsimonia ha sido construido en los siglos VII y VIII. Después se vuelve rarísimo; lo que destaca en el arte del Magreb, pues, sigue la misma evolución que el hispánico. (Ver Georges Marçais: *L'art musulman*, Presses Universitaires, París, 1962.)

[353] El más notable de estos manuscritos es el *Pentateuco Ashburnham*, fechado en 926. Está en la Biblioteca Morgan de Nueva York. Débese a un artista llamado Maio o Magio y se minió probablemente en el monasterio de San Miguel de la Escalada. Contrastan estos códices ilustrados con otros del VIII al X siglo en los que se aprecia el impacto iconoclasta. Su escasa ornamentación, reducida a adornos geométricos, puede compararse con el mismo proceso que estudiamos más adelante en la arquitectura.

[354] Cabeza del Griego es un cerro de la provincia de Cuenca en donde existió en la antigüedad una ciudad celtíbera y luego una importante aglomeración romana. Ultimamente se han excavado un precioso teatro y el anfiteatro. Fue renombrada en tiempos de los visigodos, los que la llamaron Arcábrica. En el siglo XVIII se conservaban las ruinas de su basílica de tal suerte que se pudo levantar su plano. Se ha discutido para aclarar si esta ciudad y la de Segóbriga son dos o una misma. Se encuentra Cabeza del Griego a un kilómetro y pico de la carretera general de Madrid a Valencia, en el partido municipal de Saelices.

[355] He aquí la lista de los monumentos situados en Francia que poseen arcos de herradura, que hemos visto o cuya presencia nos ha sido señalada:

En el Rosellón: La basílica de San Miguel de Cuxá que se encuentra a dos kilómetros de Prades; Saint Génis des Fontaines, cuyo dintel visigótico es magnífico, decorado con arcos dispuestos en forma similar a los que adornan los manuscritos de esta época; una ermita cerca de Surnia.

La iglesia de la fuente de San Jorge, en Nissan, cerca de Béziers, que no hemos visitado.

El monasterio abandonado de San Miguel, cerca de Rodès (id.).

La iglesia de la Roque des Arcs, cerca de Cahors (id.).

Notre Dame de Valls, entre Pamiers y Mirepoix, en el Ariège, cuyos arcos de la iglesia rupestre son motivo de discusión.

Notre Dame du Puy en donde Male ha señalado dos arcos de herradura sobre los lados de la basílica. La torre de Saint André de Cubzac, descrita por el mismo autor.

La abadía de Garagobie, en el valle de la Durance, después de Manosque, cerca de Lure, que nos ha sido indicada por el escritor francés Henri Bosco.

La célebre iglesia de Germiny des Prés, cercana a Saint Benoit, a orillas del Loire. No creemos que esta lista sea completa. Existen también en Francia arcos encuadrados con alfices, señalados por Male y otros autores.

[356] Camón Aznar, José: *Arquitectura española del siglo X:* «Goya», revista de arte n.º 52, p. 211, Madrid, 1963.

[357] Lambert, Elie: *Ibid.* Incluye en esta obra varios estudios dedicados a las cúpulas nervadas.

[358] Según Terrasse, el arco lobulado tendría por origen el Oriente abasida (*Islam y España*, p. 83). Si esto se confirmara, sería la primera manifestación, salvo error por nuestra parte, de la arquitectura oriental musulmana. Mas en razón de la pretendida invasión aparece en una época muy tardía, a finales del siglo X.

[359] *El arte de la Alta Edad Media y del período románico en España*, por Leopoldo Torres Balbás, en *Historia del arte*, t. VI, p. 151, Labor.

[360] Se encuentran en su *Dittocheon.*

[361] *Etimologías* (L. 19, XVI, 2). Explica Isidoro la técnica empleada por los artistas en su tiempo: «*Primero dibujaban los pintores las líneas de las figuras, luego aplicaban los colores*».

[362] Flórez: *España sagrada*, t. XIII, p. 233. El padre Carlos Smedt en 1884, ha pretendido que esta obra era anónima.

[363] Museo de Burgos. Inv. n.º 412. Es notable apreciar la supervivencia en nuestros días y en los mismos lugares de los mismos temas zoológicos: en Numancia, en el siglo III antes de J. C., en Lara de los Infantes, en las estelas romanas que se conservan en el museo de Burgos (desde el año 70 antes de J. C. hasta el siglo III después de J. C.); en los bajorrelieves de Quintanilla (siglo VII). Las representaciones romanas y gnósticas tienen un sentido religioso que conocemos. Así el grifo representaría la lucha del hombre contra la muerte. Asimismo de los símbolos solares, probablemente de origen celta, los cuales por la tradición popular romana llegarán al simbolismo ibero-andaluz. Ver: *Simbolismo en la ornamentación de las estelas hispano-romanas del Museo Nacional de Burgos*, por Basilio Osaba, Burgos, 1958.

[364] Basta para convencerse de la existencia de estas relaciones comparar el bailarín grabado en una cerámica de Numancia (Museo de Soria, n.º 2.000) con la diosa cornuda de Auarchet, uno de los frescos del Tasili. (Lothe: *Ibid.*, páginas 80, 92-93.)

[365] Torres Balbás, Leopoldo: *Ibid.*, p. 159.

[366] Bréhier: *Ibid.*, t. I, p. 78.

[367] Los primeros historiadores españoles del arte (Lampérez, 1908) han agrupado todas las iglesias cristianas construidas del siglo IX al X bajo una misma denominación: son mozárabes, porque han sido construidas por cristianos bajo la dominación de los árabes. Desde el importante trabajo de Gómez Moreno *(Las iglesias mozárabes)* han seguido los autores con la costumbre. Mas hoy día, con una mayor independencia de juicio y un mejor conocimiento visual de los monumentos, se aprecia por ejemplo en San Miguel de la Escalada una fisionomía, un gusto, un estilo, en una palabra, diferente en sus manifestaciones arquitectónicas que lo traslucido por más antiguas iglesias, las cuales conservan con pureza la tradición de los tiempos visigóticos.

[368] Según Gómez Moreno los leones de la Alhambra han sido esculpidos en los siglos X u XI. Son de reempleo. En esta época anterior a la llegada de los almoravides a Andalucía, adornaban los jardines y las fuentes. Sentados sobre sus partes traseras, como en Granada, o levantados sobre sus cuatro patas, lanzaban agua por la boca. Se han encontrado estos últimos en Medina Azahara. La ciudad de Elvira estaba especializada en estos adornos de bronce. Varios ejemplares de esta época se guardan en los museos (Gómez Moreno: *Ars Hispaniae*, t. III, p. 271, 1951). Un gran vaso también de esta materia se ha descubierto en Játiva. Sobre sus bordes aparece un friso compuesto por escenas de caza y de guerra, similares a las que conocemos por las arquetas de la misma época.

CAPITULO DECIMOCUARTO

[369] Para las relaciones entre cultura y civilización véase el prólogo de nuestra obra *La Decadencia Española*, tomo primero desde la página 23 en adelante, el capítulo XII, segundo tomo, sobre la *Historia y la evolución*, y el párrafo 78 del capítulo decimocuarto sobre la *Revolución islámica*.

[370] Durante los sondeos y las búsquedas realizadas debajo del suelo de la sala hipóstila y del patio, ha encontrado Félix Hernández a una profundidad de cierta importancia la cimentación y los mosaicos de casas romanas. A 55 centímetros del nivel actual ha aparecido el emplazamiento de un edificio de menor alcance; acaso una capilla que poseía el suelo encementado y los muros compuestos por un barro rudimentario. Se han podido distinguir tres naves de una longitud de doce metros, cuya orientación estaba dirigida de oeste a este. (Gómez Moreno: *El arte árabe-español hasta los almohades. Ars hispaniae*, t. III, p. 20, Madrid.)

[371] Lambert en sus trabajos sobre la Mezquita de Córdoba ha expuesto una hipótesis, en virtud de la cual la subelevación del techo de la sala hipóstila que descansa sobre arcos de medio punto, los cuales se apoyan sobre las columnatas de arcos de herradura, hubiera sido la obra de los arquitectos de Abd al Ramán II. En este caso hubieran tenido una participación muy importante en la creación de esta obra maestra. Resulta difícil apoyar esta concepción con una documentación positiva. Pero, aun en este mismo caso, la hipótesis de Lambert no modifica grandemente nuestras ideas acerca de la historia del templo primitivo. Al contrario, se encuentran reforzadas en vista de la menor importancia arquitectónica y artística del conjunto, en el que destaca sin embargo la base del concepto fundamental: el bosque de las columnas.

[372] Confirma por otra parte los argumentos de Dozy. Han simplemente transplantado los historiadores egipcios del IX en adelante a España lo que suponían había ocurrido en su país. En este caso, la Mezquita de Damasco les servía de ejemplo. Como se trata de un hecho determinado puede ser confrontado, como lo hemos hecho en páginas anteriores. Los testimonios literarios de los escritores del siglo X, árabes o que escriben en árabe, acerca de la Mezquita son los siguientes:

Ahmed al Rasis, del cual reproduce Al Makari, historiador del siglo XVII, en su obra *Analectas* un texto concerniente a la Mezquita.

Ibn Adhari que reproduce largas citas del mismo autor en su *Bayan al Magreb.*

Ibn al Atir en sus: *Annales du Maghreb et de l'Espagne* en la traducción de Fagnan.

Ibn Al Kotiya: *Crónica.*

Levi-Provençal ha encontrado otros textos que dan datos suplementarios acerca de los trabajos realizados en la Mezquita en los siglos IX y X. Comunicados a Elie Lambert los ha comentado en su obra anteriormente citada, pp. 53-86. Pertenecen a El Hassan ibn Mufarridj, anterior a 961, a Mu'awiga ibn Hischam que escribe en el reinado de Al Hakán II y de Ibn en Nazam que también redacta su texto en los mismos años.

[373] Ver nota 314.

[374] Es verdad que los testigos de una estructura similar han podido haber sido destruidos en el curso de la Edad Media. Desde el punto de vista de la construcción, una doble fila de arquerías cuya primera está compuesta por arcos de sostenimiento pertenecen a la tradición romana. Existen en España acueductos construidos con este principio. El más célebre es el de Segovia. Mas la idea original y genial era combinar las arquerías de tal forma que dieran la sensación del bosque.

[375] Según los autores musulmanes se requirió veinte años para edificar la segunda ampliación de Abd al Ramán II: cinco para levantar las partes principales, quince para decorar lo construido. Es verdad que esta ornamentación es más importante que en el templo primitivo, pero éste es más grande y hubo que desfigurarlo.

[376] Se habían ya apercibido Gómez Moreno y Elie Lambert del error o de la contradicción de los textos musulmanes. Para salvar esta dificultad, el arqueólogo francés concibió su hipótesis sobre la construcción de la sala hipóstila, que hubiera sido realizada en dos tiempos. Esta sugestión muy interesante no contradice el hecho que defendemos y que es una de las bases de nuestras tesis: la existencia en el VIII del bosque de columnas. Sin embargo, como lo podrá apreciar el lector, no parece favorecer la tesis de Elie Lambert el contexto histórico. Confirma más bien el pensamiento de Gómez Moreno, el cual supone que la obra del Emigrado había sido de menores alcances de lo que se había supuesto. (Gómez Moreno: *Ars Hispaniae,* t. III, p. 29.)

[377] Edición Emilio Lafuente Alcántara: *Ibid.,* p. 65.

[378] Gómez Moreno: *Ars hispaniae,* t. III, pp. 19-20.

[379] De acuerdo con esta técnica poseen los bloques una forma rectangular. Tienen en el muro del templo primitivo las siguientes dimensiones: 1,15 metros de largo; 0,47 m. de ancho; 0,15 m. de alto. Para componer la pared han sido colocados de la manera siguiente: en la hilera presenta un bloque al exterior toda su largura y le sigue otro que no ofrece a la vista sino su anchura, como si una larga fuera seguida de una breve. Está soldado el

conjunto con cemento. Declara Gómez Moreno que esta técnica es excepcional en el arte clásico, sea en Asia, sea en Grecia. Se encuentra, por ejemplo, en el mausoleo de Sulpicio Pletorino. Pero ha sido empleada con frecuencia en Andalucía en la época romana: en el anfiteatro de Itálica, en la puerta de Córdoba, en Carmona y en el gran puente de Córdoba, cerca de la Calahorra. Más tarde aparece la misma técnica reforzada con el empleo de arcos de herradura en la puerta de Sevilla, en Córdoba, en la doble puerta de Mérida, en San Juan de Baños de Cerrato y en Santa Eulalia de Bande. Según este autor parecería que este método de construcción ha sido más frecuente en España que en parte alguna. (Gómez Moreno: *Ars hispaniae*, t. III, pp. 19-20.)

[380] Observa Gómez Moreno que el muro del templo primitivo está compuesto por una caliza cuyo color se asemeja a la de la paja dorada. Se distingue fácilmente de los trabajos posteriores; ningún problema para aislarlos de la parte antigua. Este arqueólogo ha hecho un estudio minucioso del conjunto. Señala que la ornamentación vegetal desborda de exuberancia y de libertad naturalista. Ninguna relación, existe, con el arte que ha prosperado bajo los visigodos, ni con el Oriente musulmán; de tal suerte que no se percibe con claridad ni su filiación, ni su cronología (*Ars hispaniae. Ibid.*, pp. 41 y 42).

[381] Gómez Moreno: *Historia del arte*, t. V, p. 692, Labor.

[382] Gómez Moreno: *Ars hispaniae. Ibid.*, p. 33.

[383] Helmuth Schlunk: *Ars hispaniae*, t. II. *Arte visigótico*, p. 252.

[384] Las columnas y sus capiteles de las ampliaciones posteriores fueron construidos *in situ* en sus fechas respectivas.

[385] Georges Marçais: *L'art musulman*, p. 5, Presses Universitaires, París.

[386] Conservaron piadosamente los arquitectos musulmanes posteriores las columnas del primer mirhab, que están colocadas como adornos en la ampliación de la mezquita.

[387] Nos enaltece su autor varias personalidades que en el siglo VIII se distinguieron en Toledo en la administración de la diócesis (ver apéndice II).

[388] Debía de existir en Oriente el modelo de la basílica latino-africana en virtud del mismo principio que hemos expuesto y probablemente anteriores o de la misma época que las tunecinas. Mas han sido destruidas o desfiguradas. La mezquita de Al Akza, en Jerusalén, cuya transformación para el culto musulmán data de 706, no es el solo ejemplo que conocemos de una tradición encubierta por las artes de una nueva cultura.

[389] La disposición de las columnas en forma de bosque se prestaba mejor a su liturgia, en la que debía de dominar el cántico sobre la vista, como en el culto de la sinagoga, más íntimo que el fausto cristiano. Se trata tan sólo de una hipótesis, pues ignoramos la liturgia arriana, pero consta su espíritu por la atmósfera que se desprende de estos monumentos, como la describimos más adelante.

[390] En el estudio de Helmunth Schlunk del tomo segundo de *Ars Hispaniae*, encontrará el lector varios ejemplos de esta rabia iconoclasta, característica del siglo VIII.

[391] Ibn al Atir: *Annales du Mahgreb et de l'Espagne*, traducción Fagnan, página 220.

[392] E. Levi-Provençal: *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, Leyde-París, 1931. Elie Lambert: *Art musulman et art chrétien dans la Péninsule Ibérique. Ibid.*, página 60. Según este autor compone esta inscripción el texto árabe más antiguo que conocemos, existente en esta ciudad, que ha llegado hasta nosotros y cuya fecha, añadimos nosotros, es segura.

APENDICES

[393] Le atribuyen títulos diversos. Sólo dos merecen consideración, pues están citados en el mismo texto de la crónica rimada:

Epitoma..., etc., señalado en párrafo 70 de las ediciones de Flórez y de Tailhand, cuando describe las luchas sangrientas que tuvieron lugar bajo el gobierno de Balc, en 742. Versos: 1657-1680 y 1734-1743.

Liber verborum dierum saeculi, mencionado en el párrafo 78, versos: 1900-1909.

[394] P. J. Tailhand, S. J.: *L'anonyme de Cordoue. Chronique rimée des derniers rois de Tolède et de la conquète de l'Espagne par les Arabes*, Ernest Leroux, París, 1885. Citamos por esta edición.

[395] Flórez: *España sagrada*, t. IV, p. 200.

[396] Dozy, Reinhart: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leyde, 1860. Existe una tercera edición: Leyde, 1881. Los comentarios sobre la *Crónica Anónima* ocupan las primeras páginas del volumen I.

[397] Fernández Guerra, Aureliano: *Caída y ruina del imperio visigótico*, página 44, Madrid, 1883.

[398] Tailhand: *Ibid.* La lectura de «*Isidoris Palensis epi.*» se halla en la última lámina del facsímil, segunda línea a la derecha.

[399] Hinojosa, Eduardo: *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda*, t. II, p. 14, Madrid.

[400] Mommsen, Teodoro: *Crónica minora saec*, t. II, 1894. Schevenkow, Ludoff: *Kritische betrachuntgen über die lateinisch gesghrieben quellen zur geschichte der eroberung spaniens durch die araben...*, 1894. Simonet: *Historia de los mozárabes*, p. 234, 1903, en donde se citan los dos textos alemanes.

[401] Saavedra: *Ibid.*, p. 55.

[402] Tailhand: *Ibid.*, p. 55. Nota 5.

[403] «*En esta misma época, en el comienzo de la era 757, año ciento de los árabes, han asegurado algunos que hubo en España un eclipse de sol que duró desde las siete horas hasta las nueve horas del día. Se vieron las estrellas. Pero la gran mayoría está persuadida de que tuvo lugar en tiempos de su sucesor Zama.*»

[404] Tailhand: *Ibid.*, p. 31. Nota 4.

[405] «*En este tiempo, un hombre muy santo y aplicado desde la cuna al servicio de Dios, ocupa la sede de Toledo. Como había quedado en esta iglesia desde la invasión de los árabes, fue nombrado metropolitano. Ejerció este apostolado durante nueve años y practicando buenas obras llegó al término de su vida.*»

[406] Flórez: *España sagrada*, t. V, p. 351.

[407] Tailhand: *Ibid.*, p. 49. Nota 1.

[408] Ver: *Ars hispaniae*, t. II. Helmuth Schlunk: *Arte visigodo y asturiano*, editorial Plus-Ultra, Madrid, 1947. Pedro de Palol Salellas: *Arqueología paleocristiana y visigoda*, pp. 17 y ss., 1954.

[409] Torres Balbás, Leopoldo: *El arte de la Alta Edad Media y del período románico en España. Historia del arte*, t. VI, p. 156, Labor.

[410] En su libro 19 de las *Etimologías* que trata de los navíos, de los edificios y de los trajes, analiza San Isidoro los procedimientos diversos con

los cuales se decora una casa. Describe los techos, la manera de revestir las paredes, sea con mosaicos, sea con figuras humanas amoldadas en estuco o en yeso, sea con pinturas humanas cuyo origen egipcio recuerda; no suelta prenda sobre las esculturas. Isidoro no podía ignorar su extraordinario número en la antigüedad hasta en su propia Andalucía. Se esculpían en su tiempo, como lo testimoniaremos más adelante. ¿Por qué este silencio?

[411] Se fundan los pocos arqueólogos que estiman que San Pedro pertenece al siglo X, en la primera observación del mismo Helmuth Schlunk que había visto la similitud de los dibujos de los *Beati* con los capiteles, siendo los códices posteriores al VIII. Mas el reciente descubrimiento del capitel de Córdoba ha atrasado el nudo del problema. Demostraba que la ejecución de capiteles era muy anterior, como asimismo los temas de los *Beati*. Había pues que reconocer que se identificaban éstos con un amplio movimiento de ideas. Se habían convertido en lugares comunes. En una palabra, pertenecían al folklore de la Alta Edad Media hispánica.

[412] *Enciclopedia Espasa. Apéndices*, t. VIII p. 1.129-30, 1933.

[413] Gaillard, Georges: «L'Information Artistique», pp. 8-11, nov.-dic. 1955. *Apud*. Lambert, Elie: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions...*, París, 1955. *L'Eglise visigothique de Quintanilla de las Viñas*, p. 491.

[414] Lambert, Elie: *Art musulman et chrétien dans la Péninsule Ibérique*, página 39.

[415] Gómez Moreno: *Iglesias mozárabes*, 2 vol., Madrid, 1919.

[416] Según José Ferrandis cuya obra fundamental nos sirve de guión en esta investigación (*Marfiles árabes de Occidente*, 2 vols., Madrid, 1940), se conservan en la hora presente dos arquetas firmadas por este artista. Pertenecen a la primera época de la escuela de Azahara. Estima este especialista que se distinguen entre las demás por una mejor ejecución. Es verdad que no reproducen ni animales, ni figuras humanas. En nuestro entender, gozan los artistas que han cincelado los temas de la arqueta de Pamplona, treinta años después de Halaf, de una técnica excelente en el arte del ataurique. Cuando tienen que representar figuras humanas manifiestan cierta torpeza, en razón sin duda de los siglos iconoclastas transcurridos. Por otra parte ignoramos si Halaf sobresalía también en esta práctica.

[417] «*En general, el sistema ornamental de los objetos de marfil no alcanza un elevado nivel y nos ofrece una escala indicadora del punto en que quedó detenido el arte ornamental del Occidente islámico, al no ser fecundado por las influencias orientales. La mayoría de los objetos son tan vagos, que hasta la fecha resulta poco segura su localización, si se exceptúan los productos españoles.*» *Historia del arte*, t. VI, Labor. *Las artes industriales en el Islam*, por Ernst Diez, p. 113. «*Poco a poco, se libera el artista hispanoárabe de la influencia bizantina y adquiere en las artes decorativas una personalidad bien definida que de modo particular se destaca en el arte del marfil.*» Ferrandis: *Ibid.*, t. I, p. 17.

[418] Se trata de un píxide que se conserva en el Museo Arqueológico de Madrid. Lleva la fecha 353 de la Héjira, o sea, el año 964 de la era cristiana. Ha sido objeto de encargo por el califa Al Hakán II para su esposa Aurora, según se desprende de una inscripción grabada.

[419] Pertenece la liebre como elemento decorativo al folklore hispano. Desde los tiempos ibéricos hasta los modernos la ha tomado el artista del natural. El Museo numantino de Soria tiene varias vasijas de esta localidad adornadas con este roedor esquematizado. No lo ha hecho el Cordobés con los leones, aunque ha podido observarlos en la casa de fieras de Medina

Azahara. Ha encontrado quizá más cómodo copiarlos del modelo hierático bizantino, del cual tendría numerosas reproducciones ante los ojos. Tenían la costumbre los artistas de aquel imperio de representarlo con la cabeza vuelta hacia atrás, hacia el cielo, en la misma postura que el león del cofre que muerde el escudo del hombre atacado. Basta compararle con aquellos leones que lamen los frutos del árbol de la vida, cincelados en una lámina de marfil que se halla en el Museo de Arte Bizantino de Atenas. Tienen la misma postura. Se trata del mismo dibujo original.

[420] En otro píxide del Museo del Louvre se pueden ver dos leones que se devoran mutuamente.

[421] Vaufrey, Raymond: *Les éléphants nains des îles meditérranéennes.* Archives de l'Institut de paléontologie humaine du Prince de Monaco. Masson, éditeurs, 1929.

[422] *Estudios sobre las cuevas paleolíticas valencianas. Cova Negra de Bellus,* Gonzalo Viñes Masip, Francisco Jordá y José Royo Gómez. Servicio de investigación prehistórica de la Diputación de Valencia, n.° 6, Editorial Doménech, Valencia, 1947.

[423] En un estudio acerca de ciertos aspectos interesantes de la evolución de los mamíferos, el paleontólogo italiano, Piero Leonardi, después de haber analizado el *philum* de los elefantes enanos reproduce una fotografía del Congo que muestra el *Pomilio* domesticado y empleado para derribar árboles. *Estudios geológicos,* n.° 18, p. 257, Madrid, 1953.

[424] Tan importante ha sido esta tradición en España que existen en el idioma español unas diez palabras por lo menos derivadas de la palabra león, cuando en francés según el Larousse no se emplean más que dos: *lion- lionne* y *lionceau.*

COLECCION DE MONOGRAFIAS

Sección 1.ª	FILOSOFIA Y TEOLOGIA ...	Azul
Sección 2.ª	HISTORIA, LITERATURA Y FILOLOGIA	Rosa
Sección 3.ª	ARTES PLASTICAS Y MUSICA	Verde
Sección 4.ª	MATEMATICAS, FISICA, QUIMICA Y GEOLOGIA	Naranja
Sección 5.ª	BIOLOGIA, MEDICINA, FARMACIA, VETERINARIA Y CIENCIAS AGRARIAS	Amarillo
Sección 6.ª	DERECHO, ECONOMIA, CIENCIAS SOCIALES Y COMUNICACION SOCIAL	Beige
Sección 7.ª	ARQUITECTURA, URBANISMO E INGENIERIA	Rojo

Trata esta obra de explicar cómo sociedades cristianas, en lugares diferentes de la cuenca mediterránea, se convirtieron al Islam y a la civilización árabe. Atiende de modo particular al proceso ocurrido en el Magreb, en la Península Ibérica y en el Mediodía galo. Dicho proceso no tuvo por causa unas pretendidas y rápidas invasiones militares: fue el fruto de una larguísima evolución, acelerada por una crisis revolucionaria que trasciende los hechos históricos del siglo VII al VIII.

Ignacio Olagüe (1903-1974) cursó sus estudios secundarios en Francia y se licenció en Derecho en España. En 1928 se publica su primera novela, *Martín Alegret, el organero,* y su primera monografía sobre estratigrafía jurásica. En 1938 empieza sus estudios históricos. Doce años necesitó para acabar y publicar los cuatro tomos de su obra *La decadencia española,* que establece las bases de una nueva interpretación de la Historia de España y le da pie para una nueva comprensión de la Historia Universal. En 1952 aparece su primer libro escrito directamente en francés. Desde entonces han aparecido en la nación vecina varios títulos, entre los que destacan su *Histoire d'Espagne* (1957) y *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (1969).

1032504

Biblioteca FJM